

مركز دراسات الوحدة العربية

مشروع دراسات الديمقراطية
في البلدان العربية

الاستبداد
في نظم الحكم العربية المعاصرة

إسماعيل نوري الربيعي
بومدين بوزيد
توفيق السيف
ثناء فؤاد عبد الله
حيدر إبراهيم علي
خالد سليمان
خليل العناني
رفيق عبد السلام
سالم النجفي
عاطف السعداوي
عبد الله العليان
عبد الجليل كاظم والي
عزمي عاشور
علي الدباغ
محمد جمال الطحان
محمد هلال الخليفي
محمد همام
نصر محمد عارف

تحرير: علي خليفة الكواري

الاستبداد

في نظم الحكم العربية المعاصرة



مركز دراسات الوحدة العربية



مشروع دراسات الديمقراطية
في البلدان العربية

الاستبداد
في نظم الحكم العربية المعاصرة

إسماعيل نوري الربيعي — خليل العناني — عزمي عاشور
بومدين بوزيد — رفيق عبد السلام — علي الدباغ
توفيق السيف — سالم النجفي — محمد جمال الطحان
ثناء فؤاد عبد الله — عاطف السعداوي — محمد هلال الخليفي
حيدر إبراهيم علي — عبد الله العليان — محمد همام
خالد سليمان — عبد الجليل كاظم والي — نصر محمد عارف

تحرير: علي خليفة الكواري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة/ إسماعيل نوري الربيعي . . . [وآخ.]؛
تحرير علي خليفة الكواري.

٥٧١ ص. ـ (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-82-006-6

١ . الاستبداد ـ البلدان العربية. ٢ . نظم الحكم ـ البلدان العربية. أ. الربيعي،
إسماعيل نوري. ب. الكواري، علي خليفة (محرّر). ج. السلسلة.

321.90956

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو ٢٠٠٥

المحتويـــــــات

القسم الثاني
الجذور التاريخية والثقافية للاستبداد

القسم الثالث
مظاهر وتجليات الاستبداد في الواقع العربي

خلاصـــــة تنفيذيـــــة

قراءة في أوراق اللقاء الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية

ثناء فؤاد عبد الله[*]

عندما اختار مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية موضوع اللقاء السنوي الرابع عشر للمشروع، كان يهدف من وراء ذلك «تنمية فهم مشترك أفضل لجذور الاستبداد ومصادره ومسوّغاته وآلياته وسبل تفكيكه، والعمل على تعطيل آليات إعادة إنتاجه في الحياة السياسية في الدول العربية»، كما جاء في الدعوة إلى الكتابة التي نشرها المشروع قبل أشهر عدة تقريباً من انعقاد اللقاء، في مجلة **المستقبل العربي**[1]، وعلى المواقع الصديقة.

وقد كانت استجابة الباحثين والممارسين العرب للدعوة إلى الكتابة والمشاركة ظاهرة بارزة، فقد وردت إلى المشروع حوالى عشرين ورقة تناولت جوانب الموضوع، وشارك حوالى سبعين معنياً بتفكيك الاستبداد في اللقاء الرابع عشر الذي انعقد في جامعة أكسفورد بتاريخ ٢٨/ ٨/ ٢٠٠٤.

وعندما اقترح الدكتور علي خليفة الكواري، المدير المشارك للمشروع ومنسّق اللقاء الرابع عشر، أن أقوم بقراءة تحليلية لأوراق اللقاء سعياً للخروج بمحصلة ما

(*) باحثة وكاتبة في قضايا الديمقراطية، مصر.

(١) انظر الإعلان: «دعوة للكتابة والمشاركة في دراسة «الاستبداد والتغلب في نظم الحكم المعاصرة للدولة العربية» اللقاء السنوي الرابع عشر، أكسفورد ٢٨/٨/ ٢٠٠٤،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٢٩٩ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤)، ص ٢٦٢.

طرح في اللقاء من أوراق، رحّبت بهذه المهمة الصعبة. وكان بودّ المشروع أن تكون القراءة شاملة لجميع الأوراق التي قدمت في سياق موضوع اللقاء وما ورد عليها من تعقيبات ومداخلات، ما قدم منها للقاء وما تعذّر تقديمه، الا أن تأخر وصول الأوراق وتفريغ المداخلات جعلاني أكتفي بأوراق اللقاء وما تيسّر من حوارات، مستفيدة أيضاً من بعض الأوراق التي وردت قبل اللقاء بوقت كاف، وما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه.

وفي ضوء قراءتي المحدودة هذه، سوف أتناول بعد التمهيد نقاطاً رئيسية أبرزتها الأوراق التي قدمت في اللقاء، وهي:

١ ـ الاستبداد بين التعريف والتفسير.

٢ ـ إشكالية تفسير الاستبداد في الواقع العربي .

٣ ـ إعادة إنتاج الاستبداد في الدول العربية .

٤ ـ الشقاق يكرس الاستبداد.

٥ ـ بين الإصلاح وتفكيك الاستبداد.

تمهيـــد: المشهد العام

الحالة الاستبدادية شبه المستديمة في النطاقين العربي والإسلامي تعود بنا إلى الجذور الأولى لقضية «الحكم» في تاريخنا السياسي. هذا الحكم الذي انحدر إلى ملك عضوض، وتعامل مع المعارضة السياسية بأقصى درجات البطش والتنكيل منذ عهد معاوية حتى يومنا هذا.

وسواء كان سبب الحالة الاستبدادية أن قضية الحكم لم تأخذ حقها من المناقشة والنظر العميق في الفكر السياسي الإسلامي، أو أنها تعود إلى قسوة الحكام وعدم التوافق على آليات عادلة للممارسة السياسية أو غير ذلك، فإن المحصلة تمثلت فى شيوع درجة عالية من الإرهاب الفكري والديني الذي حرم «الخروج على الإجماع العام» ـ الذي أصبح يعني في عرف السلطة السياسية والدينية والاجتماعية عدم الخضوع لرأيها ـ وطبع الحياة السياسية بالفردية والقولبة الجامدة التي ترقى إلى مرتبة القداسة[٢].

(٢) انظر: علي الدباغ، «الجذور الدينية للاستبداد: الاستبداد في فكرة ولي الأمر وفقه الغلبة وولاية الفقيه في الوقت الراهن،» ص ٤٩ من هذا الكتاب.

ومن المعروف أنه في إطار المبادئ العامة للدين، ومهمة تأسيس المجتمع الجديد، طرح الإسلام نظاماً شاملاً صلبه مكارم الأخلاق، ووحدة الأمة التي تستلزم وحدة السلطة السياسية. وفي هذا السياق، فقد جرى تضخيم الحاجة إلى السلطة والإمساك الجيد بها، وذلك بدلاً من الاعتراف بأنها مجرد ضرورة للحياة البشرية، الأمر الذي انعكس على تكييف النظرة الإسلامية إلى قضية الحكم. فالأمة لا بد لها من حاكم/ إمام مسؤوليته الأولى هي الحفاظ على الوحدة، وهو مسؤول أمام الله، لأن السيادة إنما هي لله وحده. وفي ترتيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لم يجر طرح «صيغة تعاقدية» لتحديد الحقوق والواجبات، وإنما غلب على هذه العلاقة الطابع الديني أكثر من الطابع السياسي[٣] كما غلبت قيمة الطاعة كقيمة عليا، اجتماعياً وسياسياً، لضمان حماية الدين وعدم تفكيك الدولة، وهو ما كرّس انفراد الحاكم بالسلطة، وعناية «صاحب الدولة» باصطناع الرجال والموالي «والاستكثار من جذع أهله وعصبته وعشيرته»[٤]. ولم يغيّر من هذا الواقع كثيراً ما تعرضت له المراكز الكبرى في المعمور الإسلامي من موجات ومؤثرات متتالية ـ بعضها من الخارج ـ أكسبتها بعض مظاهر التمدن والتحضر بما في ذلك خبرات تاريخية واسعة في «إدارة الشأن السياسي» والحياة المدنية[٥].

ويمكن القول بوجه عام إن هذا الواقع استمر حتى بدايات القرن التاسع عشر حينما بدأت في الفضاء العربي والإسلامي حركية الخروج من قاعدة «الغلبة والقوة والعصبية»، وتواكب ذلك مع إثارة أهم التساؤلات التي ما زلنا نعيش معها حتى اليوم، وهي: لماذا تخلّف العالم الإسلامي؟ وما هي أسباب انحطاطه؟ وكان من العلامات الفارقة في خضمّ هذه التساؤلات ما طرحه عدد من المفكرين حول العلاقة السببية بين التخلّف وشيوع الاستبداد[٦].

وفي غمار ذلك، نجد أن المعاناة المزمنة لحقت بالفكر والواقع على حدّ سواء. فالميراث الحضاري لم يستطع التخلص من مشروعية صيغة «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»[٧]، وعلى مستوى الواقع، فإن حالة «الاختراق» التي تعرضت لها بنيات

(٣) انظر: حيدر ابراهيم علي، «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية،» ص ١٧٥ من هذا الكتاب.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر: رفيق عبد السلام بوشلاكة، «الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجاً،» ص ٨٥ من هذا الكتاب.

(٦) علي، المصدر نفسه، ص ؟؟؟؟ من هذا الكتاب.

(٧) انظر: ثناء فؤاد عبد الله، «آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي،» ص ٣٨٣ من هذا الكتاب.

السلطة التقليدية، ساهمت في ما بعد في خلق نمط «دولة» «هجينة» أفرزت نقائضها، فعلى رغم ما ورثته من إدارات الحماية الأجنبية بعد الاستقلال من هياكل ومؤسسات وحتى أساليب الإدارة، فقد بقيت لها مرجعياتها التاريخية والعشائرية[٨]، كما أن «لغة الخطاب» المتداول في الفضاء العربي الإسلامي ظلت متمسكة بأدوات ومنهاجيات وأنماط تفكير هي بمثابة اختراعات تسجل باسمها دون منازع. إنها أساساً قواعد ومبادئ تستخدم للاستقرار والاستمرار. فالاستمرارية هدف في حدّ ذاته. ومن ذلك على سبيل المثال الأزواج المغلقة، على غرار «الحديث والقديم»، و«الأصالة والمعاصرة»، و«الدين والدنيا». . . الخ فإذا ما وصلت هذه الحالة إلى درجة الشقاق فلا بأس من اللجوء إلى التلفيقية وإراحة النفس بالوسطية الوهمية.

كذلك إذا تعلق الأمر بـ «المقدس» ـ ديني أو غير ديني، واستخدمته جماعات مناوئة، فلا بأس من أن تستخدمه السلطة/ النظام أيضاً، باعتباره أحد أبعاد الحقل السياسي وتشكيل المخيّلة الاجتماعية، حضوراً وغياباً.

وأخيراً، فإنه قلّما يسلم «الفكر» من ضغط «النمذجة»، فالنموذج حاضر على الدوام، وفي سجال صراعي متواصل بين الحاضر والماضي، بكل ما ينطوي عليه ذلك من إعاقة لإمكانية التفكير الخلاق[٩] والنتيجة هي شيوع سلسلة من حالات العجز المزمنة، فهناك العجز عن تحقيق درجة مناسبة من الإجماع الثقافي التاريخي، وعجز المجتمعات العربية والإسلامية عن استنباط حالة سياسية مستقلة عن الدولة، وأخيراً عجز الدولة نفسها عن إنتاج حراك إصلاحي يدفع بأسباب النهضة إلى الأمام[١٠]. وتداخلت الأسباب والنتائج بين التخلّف والاستبداد.

وفي الواقع العربي تحديداً، تخلقت أسباب الاستعصاء والممانعة للنهضة الحقيقية بسبب افتقاد دينامية تطوير الفكر والمجتمع، وعدم القدرة على دخول مرحلة النهضة المعرفية والعلمية، وتأخر قيمة «الحرية» في سلم الأولويات العربية[١١].

ويمكن أن نسلّم من دون مجازفة كبيرة بأن شيوع الاستبداد في سلوك نظم الحكم ولدى أفراد المجتمع يمثل السبب الحقيقي لما لحق بنسق التنمية الاقتصادية

---

(٨) انظر: بومدين بوزيد، «في طبيعة السلطة السياسية العربية: الجزائر نموذجاً،» ص ١٤٩ من هذا الكتاب.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) انظر: توفيق السيف، «الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته (دراسة حالة)،» ص ٢١٩ من هذا الكتاب.

(١١) انظر: علي، «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية،» ص ١٧٥ من هذا الكتاب.

والاجتماعية من تشوّهات وركود. وفي الواقع العربي تعدّدت نماذج الاستبداد، فمن «الفرد المستبد» إلى «الاستبداد العائلي» و«الاستبداد الحزبي» و«استبداد الدولة»، وربما ندخل لاحقاً في مرحلة «استبداد السوق»[١٢].

أولاً: الاستبداد بين التعريف والتفسير

١ ـ حول التعريف

الاستبداد كغيره من الظواهر الاجتماعية هو ثمرة للعديد من العوامل المتداخلة منها الذاتي والموضوعي، والداخلي والخارجي، والاقتصادي والثقافي[١٣].

وفي بحث معنى الاستبداد ينصرف الذهن إلى معان عديدة، منها:

ـ الحكم الذي يسرف في استخدام القوة.

ـ السيطرة السياسية التامة بواسطة حاكم فرد.

ـ الحكم الذي يستهدف المصلحة الخاصة للطاغية وبطانته.

ـ الدولة البوليسية التي تكون السيادة فيها للحاكم وليس للقانون.

ـ الحالة التسلطية المتمثلة في امتداد قوة الدولة الحديثة واختراقها الشديد للمجتمع المدني واحتكارها لمصادر القوة والفعل والسلطة[١٤].

ومع تعدد هذه المعاني، فإن المحور الذي تدور حوله هو «الانفراد بإدارة شؤون المجتمع من قبل فرد أو مجموعة» عن طريق الاستحواذ والاستيلاء والسيطرة (من دون وجه حق) مع استبعاد الآخرين وإهدار مبدإ المساواة في حق المشاركة في إدارة شؤون الدولة والمجتمع. هنا يجب ملاحظة أن صفة الاستبداد لا تتوقف على قانونية فعل وتصرف وسلوك الحاكم، إذ إن الحاكم يمكن أن يستبد (بالقانون)، أي أن يسمح النظام القانوني نفسه لفرد أو مجموعة بالانفراد بإدارة شؤون الحكم مع استبعاد الآخرين من دائرة أو دوائر صنع القرار[١٥].

---

(١٢) انظر: سالم توفيق النجفي، «الاستبداد في نظام الحكم في العراق: متضمنات الماضي ورؤية المستقبل،» ص ٤٥٥ من هذا الكتاب.

(١٣) انظر: محمد هلال الخليفي، «جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة: قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره وآليات تكريسه،» ص ٢٧٩ من هذا الكتاب.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

كما يجب ملاحظة أن الاستبداد بما هو ظاهرة مركبة، فإن ممارسته تتوزع على مستويات مختلفة بين المؤسسات الفوقية (Super Structure) التي يعد نظام الحكم جزءاً منها، وبنى المؤسسات التحتية (Sub Structure) التي تمثل مؤسسات المجتمع المدني، وانتهاء بسلوكية أفراد المجتمع(١٦).

وفي مجال التعريف بظاهرة الاستبداد، يفيدنا الاستناد إلى الرصيد المعرفي التاريخي للمفهوم. لننظر مثلاً إلى ما يقوله الكواكبي في التعريف الاصطلاحي للاستبداد:

«تصرّف فرد أو قوم فى حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة، وقد تطرأ مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي، فيستعملون مقام كلمة «استبداد» كلمة: استعباد، واعتساف، وتسلط، وتحكم».

أما تعريف الكواكبي للاستبداد بالوصف، فهو: «صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء، بلا خشية حساب، ولا هي غير مكلفة بتطبيق تصرفاتها على شريعة أو على أمثلة تقليدية أو على إرادة الأمة، وهذه هي حالة الحكومات المقيّدة. أو هي مقيّدة بنوع من ذلك، ولكنها تملك بنفوذها إبطال قوة القيد كما تهوى»(١٧). ومن ذلك أيضاً على سبيل المثال تعريف مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) للاستبداد باعتباره «الحكم الفردي المطلق الذي لا يخضع لعملية ضبط أخلاقي أو رقابة دستورية، ويتأسس في جوهره على أهواء الحاكم ونزوعاته الشخصية. وتنبني شرعية هذا النمط من الحكم أساساً على الخوف».

ويلاحظ أنه في سياق تناول مونتسكيو لمفهوم الاستبداد، فقد تمت المطابقة بين مجمل الفضاء الآسيوي والحكم الاستبدادي مع التركيز على خط التمايز الواضح بينها وبين ممارسة الحكومة في الفضاء الأوروبي. وقد عنى ذلك أساساً النظر إلى الشعوب الآسيوية على أنها تعايشت وتساكنت مع الحكم الاستبدادي مع زعم أنها لم تعارضه أو تقاومه(١٨)، وذلك على عكس الشعوب الأوروبية «التي حافظت على طبيعتها النقية الرافضة للحكم الاستبدادي». ويمكن القول إن «مقولة الاستبداد الشرقي مقابل تحررية الممالك الأوروبية كانت مقدمات للنزعة التي سادت في ما بعد بالنظر إلى الآخر «العثماني» كحالة عينية مجسدة لإسلام استبدادي بالضرورة»(١٩).

ولكن الفضاء الأوروبي لم يظل مبرّأً من شبهة الاستبداد على طول الخط، ذلك

---

(١٦) انظر: النجفي، المصدر نفسه، ص ٤٥٥ من هذا الكتاب.

(١٧) انظر: علي، «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية،» ص ١٧٥ من هذا الكتاب.

(١٨) انظر: بوشلاكة، «الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجاً،» ص ٨٥ من هذا الكتاب.

(١٩) المصدر نفسه.

أن التقييم اختلف بالنسبة إلى نماذج الديمقراطيات الغربية الحديثة، حينما نظر إليها دي توكفيل على أنها يمكن أن تتحول إلى «منظومات سياسية إكراهية» تتخلق في رحمها ظاهرة الاستبداد الجديد من خلال تمدّد أيدي وأعين الدولة إلى الحياة الخاصة للأفراد، بحيث تمتلك الدولة سلطة ضبط وتوجيه وتعليم وإرشاد وعقاب مواطنيها، وبذلك أصبحت «الجماعة القومية مجرد حيوانات صناعية أليفة تقوم الحكومة مقام راعيها الأكبر»[٢٠].

٢ ـ حول القابلية للاستبداد والتفسير

تقودنا الأفكار السابقة إلى طرح تساؤل محدّد هو: هل هناك حالات مجتمعية قابلة للاستبداد بطبيعتها؟ بمعنى: هل هناك نمط ثقافي ـ اجتماعي تعتمل داخله عوامل معيّنة تقود إلى الاستبداد؟ لقد ذهبت بعض التحليلات إلى أن «خيار الاستبداد يصبح مرجّحاً عندما يفشل المجتمع في استنباط نظام عمل إجماعي لإدارة شؤونه العامة»[٢١] يتفق مع هذا المعنى ما ذهب إليه دوفرجيه عندما تساءل عن العوامل التي تؤدي إلى ميلاد الدكتاتوريات، ثم تركز تحليله على نماذج البنيان أو التركيب الاقتصادي والاجتماعي للعالم الذي نحيا. بهذا المنطق، «فالحكم الدكتاتوري ينشأ نتيجة تفاعل عوامل اجتماعية تضرب بجذورها فى نسيج البناء الاجتماعي». ويعني ذلك تفصيلاً أن الدكتاتوريات تولد وتتشكّل نتيجة الاضطراب والخلل وعدم التوازن في البنيان أو التركيب الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع ما[٢٢].

وبالإضافة إلى تفسير دوفرجيه لأسباب الاستبداد، فإن هناك تفسيرات أخرى بعضها ينصرف إلى التفسير النفسي (فروم) والتحليلات التي تتناول نزعتي «السيطرة ـ السادية» و«الخضوع ـ المازوشية»، باعتبار أن العلاقة بين المستبد والمستبد به تكمن في هاتين النزعتين. وهناك التفسير النفس ـ اجتماعي (لابواسييه)، وهو ما يركّز ليس على فعل الإكراه الذي يمارسه الطاغية، بل على فعل الرضوخ والانصياع من جانب الخاضعين له، ويستنتج أن «المستبد منظوراً إليه في ذاته لا يملك من القوة أكثر مما يمنحه المستبد بهم»[٢٣].

---

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) انظر: السيف، «الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته (دراسة حالة)،» ص ٢١٩ من هذا الكتاب.

(٢٢) انظر: الخليفي، «جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة: قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره وآليات تكريسه،» ص ٢٧٩ من هذا الكتاب.

(٢٣) المصدر نفسه.

ثانياً: إشكالية تفسير الاستبداد في الواقع العربي

١ ـ الجذور الدينية للاستبداد

في الإسلام لا توجد وصفة دينية ملزمة لشكل ومؤسسات الدولة. ولم ينشئ النظام السياسي الذي تولّى الحكم بعد النبي (ﷺ) شكلاً محدداً أو آليات معيّنة لاختيار رأس السلطة أو حاكم الدولة. ولم يوجد نصّ قرآني لتحديد مؤسسات الحكم أو التشريع، بل ترك الأمر لاختيار وتوافق جمهور الناس بما يتوافق مع الزمان والمكان والظروف المتغيّرة بما لا يتعارض مع ثوابت ومبادئ الدين الإسلامي.

أما في حدود التجربة التاريخية الفعلية، فإن وعي الأمة يختزن صورتين متعارضتين: **أولاهما** صورة تجربة الخلافة في زمن الخلفاء الراشدين كنمط نموذجي للعدل والإنصاف، **وثانيتهما** صورة الخلافة الأموية والعباسية بكل ما انطوت عليه من صور التفرد والتحكم والاستبداد في ظل «ملك عضوض» أخذ الصيغة الدينية، مما فتح الباب لنمط مزمن من «الحكم المطلق».

كان اعتبار «الشرعية الدينية» أساس الحكم هو السبب في عدم تطوير نظام مدني في ممارسة الحكم، ثم بعد ذلك تفصيل نظريات لاحقة لشرعنة تسلم الحكم والسلطة، حيث تمّ دعمها بالآراء والأحاديث، مما أضفى عليها قداسة تعلو على أي نقاش أو محاسبة.

من هذه النظريات: اختيار أهل الحل والعقد «أن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدها لمن يصلح لها، فإذا فعل ذلك وجب على الباقين طاعته»، ومنها أيضاً «العهد من الإمام السابق وتشمل ولاية العهد والميراث»، وهناك «الاستيلاء أو الغلبة». وهذه النظريات «لا ترقى إلى صفة الإلزام الديني أو العقيدي»، وإنما كانت مستقاه من تجارب تطبيقية أسست في غالبيتها لاستبداد سلطوي، صاحبه إرهاب فكري وديني مهّد لفرض «الوحدة» القسرية للجماعة»[٢٤].

تطابق مع ذلك، مفهوم ولي الأمر في النظام الرسمي الإسلامي. فعندما يصل «حاكم» إلى السلطة فإنه يصبح ولياً للأمر، أي حاكماً بأمر الله، ويتمّ الاستناد في تمتعه بطاعة الآخرين للآية ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٢٥]

---

(٢٤) انظر: الدباغ، «الجذور الدينية للاستبداد: الاستبداد في فكرة ولي الأمر وفقه الغلبة وولاية الفقيه في الوقت الراهن،» ص ٤٩ من هذا الكتاب.

(٢٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

فيتمّ إضفاء الصبغة الدينية على استبداد الحاكم[٢٦].

ولا تختلف عن ذلك فكرة «ولاية الفقيه» عند الشيعة التي سعت في تطويرها تجربة الحكم في إيران من خلال شروط ملزمة لمعالم صلاحيات الولي الفقيه، حيث لم تمنع أن ينتخب الشعب حاكماً ويمارس حقه فى الانتخاب ليصبح الولي الفقيه مراقباً لأداء مؤسسات الحكم.

وفي المحصلة، يمكن القول إنه تمّ استخدام الدين بما هو «قوة فوق طبيعية» لإضفاء الشرعية على سلطة الحكم وتوجيه الناس إلى طاعة قوة السيطرة والاستبداد. وفي ذلك، قد يتمّ استخدام سلاح الفكر إلى جانب سلاح القهر ـ والجبر لتسويغ التحكم بالسلطة. ولننظر إلى مقولة أبي جعفر المنصور في خطبة يوم عرفات، إذ يقول «أيها الناس إنما أنا سلطان الله على أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه . . .»[٢٧].

فى غضون ذلك لم يتم تطوير آليات تلزم أو تعمّم مبدأ الشورى، ولم يتم إنتاج صيغة تعاقدية (عقد اجتماعي) لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وظل الاستخدام الجائر لـ «البيعة» المعلقة في رقبة الناس، وطمست تاريخياً فرصة الاستفادة مما تحتويه المبادئ الإسلامية من قيم إيجابية كان يمكن أن تساهم فى تطوير آليات ديمقراطية وعادلة للحكم.

٢ ـ التفسير الثقافي للاستبداد

كثيرة هى الآراء التي ترى أن أزمة الحرية وممارسة الحكم في الواقع العربي تمتد جذورها إلى «الموروث الثقافي في الوعي القومي».

في إطار هذا المنظور يتمّ النظر إلى الثقافة العربية والإسلامية باعتبار أنها تتضمن «ما يعادي الديمقراطية» أو على الأقل ما يؤخر أهميتها في منظومة القيم والمعايير السائدة في المجتمعات العربية. وبناء على ذلك، فالاستبداد لا يعود فقط إلى الظروف التي تترتب على مسالك الحكم في الأنظمة الحاكمة، ولكنه يعود أساساً إلى «ينابيع ثقافتنا» التي تهيىء الناس والحياة في المجتمعات العربية لقبول الاستبداد والتعايش معه.

---

(٢٦) انظر: الدباغ، المصدر نفسه، ص ٤٩ من هذا الكتاب.

(٢٧) انظر: الخليفي، «جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة: قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره وآليات تكريسه،» ص ٢٧٩ من هذا الكتاب.

ويجمل أحد القائلين بهذا الرأي رؤيته على الوجه التالي: «ليس هناك في التراث السياسي الإسلامي شيء مما يجعل أفكاراً منظمة كالحكم الدستوري والتمثيلي أليفة أو قابلة للفهم»، ويصرح آخر قائلاً «الثقافة العربية تعاني من العلاقات الاجتماعية التي تأخذ طابع الإكراه والقهر والتسلط التي تضرب جذورها في العائلة والمدرسة والحياة العامة». ويمتد التحليل إلى باحث ثالث، فيقول «إن القمع يسود ثقافتنا ويؤدي إلى مظاهر الإحساس بالدونية وفقدان مشاعر احترام الذات».

وعلى سبيل الرؤية الجامعة، فإن أحد المفسرين للاستبداد تفسيراً ثقافياً يرى أن ثقافة الاستبداد هي الثقافة الغالبة في كل حنايا البناء الاجتماعي العربي على مستويي الحاكم والمحكوم: «وإذا كان أهل الحكم يحتكرون السلطة، فإن أهل التطرف يحتكرون الحقيقة»[٢٨].

هذه الرؤية، بصورة ما، تسعى لإثبات صحتها من خلال تمثُّل المرجعية الراسخة في التفكير الفردي والعقل الجمعي حول الحكم وعلاقاته، ذلك أن الصورة العامة المنطبعة في «الذهن» العربي والإسلامي عن الحكم هي صورة «حاكم فرد ورعية طائعة»، وهي صورة يجري تعميمها وتبريرها بمسوّغات دينية أو أخلاقية.

هذا التعميم والتبرير يكتسب دعماً من خلال فكرة «سيادة ثقافة خضوعية لا تستسيغ النقد والمناقشة والمراجعة وتتغذّى من المنقول أكثر مما تستنطق المعقول، وتطمئن إلى مجرد وجود الحاكم لحفظ النظام العام، وهي ثقافة تعتبر «السلطة السياسية» حكراً لطبقة أو مجموعة تختلف عن عامة الناس من الدهماء[٢٩].

وفي سياق هذا النوع من «التسلط»، فإن «السياسية كمنشط حياتي تنحصر في المركز»، وتغيب عن باقي المجتمع بحيث تتسع مساحة التهميش السياسي. فالدولة كهيئة سياسية توجد في العاصمة، وفي الأطراف يقتصر وجودها على «ممارسة الفعل الأمني»[٣٠].

وفي عمق هذا النموذج المشار إليه من ثقافة «التسلط»، نجد القبيلة والقبلية تشكّل إطار القيم والتراتب الاجتماعي، وهي محور ممارسة السلطة السياسية، بل «رؤية للذات والعالم. فالقبلية السياسية طبقاً لهذا النموذج تنطوي على معان محددة،

---

(٢٨) انظر: عبد الله، «آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي،» ص ٣٨٣ من هذا الكتاب.

(٢٩) انظر: السيف، «الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته (دراسة حالة)،» ص ٢١٩ من هذا الكتاب.

(٣٠) المصدر نفسه.

منها أنها توفر أساس العصبية، وتعمل كمنظم لقواعد الإدخال والإخراج من النظام السياسي (البدوي أصلاً)، كما أنها تمثل قاعدة العلاقات في الإطار السياسي[٣١].

٣ ـ الاستبداد الحداثي

يقصد بالاستبداد الحداثي هنا «الحالة الاستبدادية التي تؤسس شرعيتها على المدونة الحداثية السياسية»[٣٢]. وكما يبدو، فإن هذا المنظور في تفسير الاستبداد يسير عكس الرؤى السابقة التي استشهدت بالنواتج التاريخية والثقافية التقليدية المنحدرة من الماضي، وذلك في تفسيرها الاستبداد.

وفي منظور «الاستبداد الحداثي»، فإن الاستبداد «تشكّل في رحم التوسع الإمبريالي الغربي» وتغذّى من «أعطاب الدولة العربية» التي نشأت في ظل هذا المناخ، وتعد في ذاتها نتاجاً للمرحلة الاستعمارية بما ورثته من إدارات وهياكل ومؤسسات وأساليب للإدارة نقلاً عن إدارات الحماية الأجنبية.

وكان من أهم ما حرصت «الدولة الناشئة» على تمثله من هذه المؤسسات هو «الجيش ـ والبوليس»، الأمر الذي جعل من أهم خصائصها، أي خصائص الدولة، استخدام «العنف المنظم» في إدارة الشأن السياسي.

هذا المسار الذي واكب تطور الدولة العربية تواكب معه «علمنة الحقل السياسي» بما انطوت عليه من تفكيك مؤسسات وروابط أهلية سابقة وإحلال توازنات جديدة بقوة النفوذ السياسي والاقتصادي، مما أسفر عن تخليق حداثية جديدة ارتبطت بمراكز السيطرة الدولية (النخب الجسرية)، وقامت المراكز الدولية الكبرى بتعزيز هذه النخب ومدها بأدوات السلطة والتحكم[٣٣] **إلاّ أن النتائج التي ترتبت على هذه «العلمنة المصطنعة» الوافدة تمثلت في:**

أ ـ شيوع الاغتراب والانفصال بين الهياكل السياسية وقاعدة إسنادها الشعبي.

ب ـ شيوع التصدّع والانقسام بين النخب الحداثية والفضاء الشعبي الواسع.

وفي المحصلة، نجد سيادة حالة من «التصدّع الثقافي التي كانت وما زالت لها تجسداتها وامتداداتها الواسعة في مستوى الحركة الاجتماعية والسياسية، وهو التصدّع الذي يبلغ أحياناً من الضراوة حدّ التحارب الداخلي وتهديد أسس الاستقرار الأهلي»

---

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) انظر: بوشلاكة، «الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجاً،» ص ٨٥ من هذا الكتاب.

(٣٣) المصدر نفسه.

في المجتمعات العربية. فالعلمنة السياسية، على نحو ما تسربت إلى المجتمعات العربية، أنتجت تمزقات اجتماعية وسياسية أكثر مما ولدت من «خيارات وفاقية»، فلم يترتب على علمنة الحقل السياسي حيادية الدولة، سواء في مجال العمل المدني أو في النطاق الديني، حيث احتفظت الدولة/ السلطة بنزعة تسلطية وتدخلية شديدة الوطأة في هذين المجالين على وجه الخصوص[٣٤].

ثالثاً: إعادة إنتاج الاستبداد في الدولة العربية

الحالة الاستبدادية في نظم الحكم العربية تمارس كشكل تسلطي، وكسلوك يومي في المؤسسات، وكثقافة وقيم. أما آليات إعادة إنتاج هذه الحالة، فتستند إلى عوامل أساسية تتمثل في الظروف التي تؤدي إلى شيوع «الفردانية الملهمة الكاريزمية»، واستخدام الآلة الإعلامية في تزييف الحقائق وتزويرها، وتفتيت الظاهرة الحزبية وإفراغها من مضمونها، وتسلط المؤسسة العسكرية على الحكم بالتحالف مع جماعات المصلحة[٣٥].

من دون الإغراق في مقولة «مرض السلطة» الذي ينتاب الحاكم الملهم، فإنه لا مفرّ من الاعتراف بمسوّغات الهيمنة الفردية، وفي مقدمتها فكرة «مديونية الشعب للحاكم» بالطاعة والتبعية باعتباره المنقذ، ومحقق الاستقلال، والوحيد القادر على القيادة والإنجاز. وفي ظل هذه «المديونية التاريخية» تصبح علاقة الحاكم مع التاريخ علاقة تسلط واستحواذ وقراءة موحّدة للأحداث وتفسيرها.

فالحاكم فى نظر نفسه، وفي نظر المحيطين به ممن هم أصحاب المصلحة في بقائه، هو المهدي المنتظر، والفرصة التاريخية التي لن تعوّض.

من هنا نكتشف أن «السلطة» في الواقع العربي هي ظاهرة معقّدة، وتنطوي على تناقضات يحتاج فهمها إلى تفكيك الترابطات بين «الميراث التاريخي» و«التداخلات المصلحية والنفوذية» والجوانب النفسية أو المرضية التي أثمرت في مجموعها ظاهرة ننفرد بها «عربياً» أو «إسلامياً»، وهي ظاهرة التماهي بين الزعيم والحاكم والدولة والشعب والوطن.

في سياق ذلك، فإن الآلية الرئيسية التي تساهم في ترسيخ «الحالة الاستبدادية»

---

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) انظر بو زيد، «في طبيعة السلطة السياسية العربية: الجزائر نموذجاً،» ص ١٤٩ من هذا الكتاب.

تتمثل في الفجوة المتزايدة بين الدولة ومجتمعها، وبعبارة أخرى، الاختلال بين «دولة تزداد قدرة على الضبط الرقابي» و«مجتمع متذرِّر مقطوع الأوصال» تمكنت الدولة من تجريده من كل ممكنات الفعل والقدرة والحيوية والحصانة[٣٦].

في هذه الحالة، فإن الدولة تتجاهل مقتضيات الحداثة طالما أن التحديث بالشاكلة التي تتوخاها يتفق وأهدافها (التحديث من دون حداثة)، فيتمّ التغاضي عن فضائل الحداثة السياسية والاقتصادية بين أفراد المجتمع، «من قبيل احترام الذاتية الإنسانية، وفصل الدولة عن المجتمع السياسي، واستقلال السوق عن تدخلية الدولة»، بينما يجري توظيف تقنيات وثمار التحديث لصالح تقوية مؤسسات السيطرة وآلياتها، وخاصة قطاعاتها الأمنية والاستخبارية[٣٧] ومما يتعارض بصورة كاملة مع مقتضيات الحداثة السياسية ما شكلته على الدوام أزمة الانتقال والتغيير في الواقع العربي. ومنذ منتصف القرن الماضي تكرس مبدأ الانقلابات العسكرية «كمسلك طبيعي لـ «التغيير الثوري»، وأفضى هذا المسلك إلى تكريس «الدكتاتوريات العسكرية» «كمسار طبيعي في التطور السياسي للدول العربية في العصر الحديث»[٣٨].

وكنتيجة طبيعية لـ «المشروطية الثورية» العسكرية، فقد غابت الديمقراطية كما غابت الحريات (الصحافة والتنظيم والتعبير)، واضمحلت الحياة الحزبية والبرلمانية، وتهيأ المسرح لـ «أبوية» الزعماء على شعوبهم، ثم رسّخت لنفسها السبل التي تضمن بقاءها إلى أطول وقت ممكن عبر حزمة من الأساليب المبتكرة. فهي تلجأ إلى المزج بين القمع والتخويف والتهميش والترهيب والترغيب، بالإضافة إلى قدرات وقوانين تهيىء الأرضية لفرض السيطرة والتسلط كقوانين الطوارئ والأوامر الدستورية، تجنباً لوضع دساتير ديمقراطية دائمة. كما أن هناك إبداعات أخرى يتمّ اللجوء إليها لتبرير الهيمنة والاستبداد عند الحاجة، على غرار: مقتضيات الأمن القومي، وأمن الدولة، والوحدة الوطنية. . . الخ.

في إطار «الأمنوقراطية» وسيادة العقلية السياسية الأمنية، صارت الأجهزة الأمنية بديلاً من الحزب والحكومة والمجتمع المدني، واحتكرت هذه الأجهزة العنف، شرعياً كان أو غير شرعي. وحتى في الحالات التي شهدت تفاخر النظام وتباهيه برصيده التاريخي من مؤسسات الدولة العريقة، فقد انطوت «دولة المؤسسات» على ممارسة «الاستبداد الناعم» عبر لغة الخطاب الأبوية التي طمست كل ما يمكن الحديث

---

(٣٦) بوشلاكة، المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) انظر: علي، «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية،» ص ١٧٥ من هذا الكتاب.

عنه بخصوص «حقوق المواطنة»، واهتدت أو أهدت المجتمع أقوى سجل من «القوانين الاستثنائية» المقيّدة للحريات وحقوق الإنسان.

في مصر، تم إحياء القانون ٢٨ لسنة ١٩١٠ الذي يفرض العقاب على اتفاق شخصين أو أكثر حتى لو كانت غايته مشروعة، والقانون ١٠ لسنة ١٩١٤ الذي يفرض العقاب على اجتماع أكثر من خمسة أشخاص في الطريق العام إذا أمرهم رجال السلطة أن يتفرقوا ولم يفعلوا، أو يكونون مسؤولين عن أي جريمة تحدث بسبب هذا التجمهر وإن لم يعلموا بها. ثم صدر القانون ٣٤ لسنة ١٩٧١ المسمى قانون تنظيم فرض الحراسة وتأمين سلامة الشعب، والقانون ٢ لسنة ١٩٧٧ الذي يحرم التنظيمات السرية ويرفع العقوبات على التجمهر والاعتصام إلى الأشغال الشاقة المؤبدة، وصدر القانون ٣٣ لسنة ١٩٧٨ الذي منح المدعي الاشتراكي سلطات واسعة، منها العزل السياسي والحرمان من الوظائف العامة والمراكز القيادية الإنتاجية والنقابية، وفرض القيود على الرأي المخالف، بل تجريمه أيضاً وتكبيل حرية الصحافة بمزيد من القيود[٣٩].

وكذلك هناك القانون ١٠٥ لسنة ١٩٨٠ بإنشاء محاكم أمن الدولة لتتحول إلى محاكم دائمة، وكان هناك قانون العيب لسنة ١٩٧١ الذي عبّر عن «حسّ استبدادي» خالص انطوى على خلط فاضح بين السلوك الأخلاقي والاجتماعي وما يتم تجريمه قانوناً.

وعندما واجهت النظم السياسية العربية امتحان المواكبة مع المتغيرات العالمية ورياح الليبرالية السياسية والاقتصادية التي هبّت على العالم، فقد كان إخفاقها مدوّياً لأنها لم تستطع التوفيق بين الدكتاتورية والديمقراطية. فقد ظلت الدولة المتغلغلة في الاقتصاد والمجتمع محتفظة بخصائصها، فهي «عنيفة ـ طبقية ـ طفيلية» وتابعة للمراكز العالمية، وحتى عندما سمحت بالتعددية الحزبية بقرارات فوقية، فقد لعبت بـ «التعددية» لحسابها، وليس لصالح عملية ديمقراطية حقيقية[٤٠].

واستمرت آليات «الأمنوقراطية» تعمل لمزيد من تغييب الإرادة الشعبية وتزويرها، على غرار استفتاء ٢٢ أيار/ مايو ١٩٨٠ في مصر لتعديل المادة ١٥٢ من الدستور، والتي كانت تمنع ترشيح شخص واحد رئيساً للجمهورية لأكثر من مرتين (١٢ سنة) ليصبح جائزاً انتخابه لمدد متتالية بلا حدود، أي مدى الحياة[٤١]، ثم

---

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) المصدر نفسه.

يرفض النظام بعد ذلك رفضاً قاطعاً المساس بالدستور لتعديل هذه المادة وإرجاعها إلى سابق نصها، وهو ما تنادي به كل القوى السياسية ومنظمات المجتمع المدني في مصر.

وربما يكون من أهم الآليات التي تعدّدت في أكثر من حالة عربية هي قيام «الحزب» بتوزيع الفرص بين أعضائه ومؤيديه من القيادات المدنية والعسكرية بالاعتماد على معيار الولاء من دون معيار الكفاءة.

في غالبية الأحوال، فإن «الحزب» لا تتوفر له القاعدة الجماهيرية التي تعضده، ومن ثم فإنه يسعى لتكوين تحالفات مع القوى الأخرى في مواجهة «انفراد حزب البعث بالسلطة في العراق»، وسعي لتحالفات متنوعة تحت مظلة «الجبهة الوطنية القومية والتقدمية». وبتوزيع الفرص والموارد على المؤيدين، فإن ذلك يفضي إلى الإضرار بفرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية بما يترتب على ذلك من التشوّهات الاقتصادية وتبديد موارد المجتمع[٤٢] مع الظواهر الأخرى التى صاحبت ذلك، مثل «تريف المدينة وإعادة هيكلة المجتمع المدني، من خلال إلغاء اتحادات النقابات العمالية وقصرها على القطاع الخاص، وتكوين ولاءات جديدة في التنظيمات المجتمعية الأخرى، الأمر الذي أدى إلى تباطؤ فاعليتها، وذلك من أجل السعي إلى تثبيت نظام الحكم واستدامته»[٤٣].

ويمثّل «النموذج العراقي» الذي يمكن تصنيفه بـ «التسلطية المركزية» المفرطة، نموذجاً لبؤس النظم العربية، حيث أضعفته سنوات الحصار. وسعى النظام لتعويض الأضرار التي لحقت ببنيته الاقتصادية والمجتمعية بمزيد من التطرف السلطوي تجاه معارضيه في الداخل والخارج. وفي النهاية لم تثمر هذه الظـروف المتشابكة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً سوى عن «قاعدة عريضة من الفقر والبطالة والبؤس»[٤٤] وفي النهاية سقط النظام.

في نموذج «الاستبداد العربي» هناك علاقة أكيدة بين الفقر والاستبداد وامتصاص طاقة المجتمع. وفي البلدان العربية بوجه عام هناك فجوة واسعة بين الأغنياء والفقراء، وبين الدول، وفي داخل الدولة الواحدة.

وأياً كانت المقاييس، فهناك فئة قليلة تستأثر بملكية الأرض والعقارات

---

(٤٢) انظر: النجفي، «الاستبداد في نظام الحكم في العراق: متضمنات الماضي ورؤية المستقبل،» ص ٤٥٥ من هذا الكتاب.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

والثروات والجاه والنفوذ، وقد يضاف إلى ذلك السلطة والمكانة.

ومع فشل مشروعات التنمية، وتعثُّر تحديث الدولة العربية، وتفاقم المشكلة الاقتصادية، وإخفاق خطط الخصخصة وإعادة التكيف، واقتران التحول الاقتصادي والانفتاح بظواهر مرضية، منها الرشوة والمحسوبية والزبونية والمضاربة والاختلاس وإهدار المال العام، فقد بدا النظام وكأنه «إقطاعات» و«مراكز نفوذ» موزّعة بين الحاشية والأقرباء والزبائن الذين يتم استخدامهم من جانب «الحكم» للبقاء على قمة السلطة(٤٥).

في هذا النموذج تتسع قاعدة الفئات المهمشة سياسياً بسبب ضعفها الاجتماعي وهامشية دورها في البنية الاقتصادية. وهذه الفئات المهمشة تعيش مغيّبة الوعي، وتغيب عن مجالات المشاركة السياسية، ويفرض عليها اللامبالاة حيال مختلف أمور الشأن العام، ومن ثم فإن قيمتها في الهيكل المجتمعي تقترب من «الصفر» واللافاعلية(٤٦).

وتتبدّى هذه الحالة بقوة أكثر في المجتمعات التي يأتي دخلها القومي أساساً من الخارج، ولا يأتي عبر نشاط إنتاجي وقوة اقتصادية داخلية، أي أن يكون «اقتصاد البلد ومعيشة أهله مرتبطين تماماً بالعلاقة بين الدولة والخارج».

ففي نموذج «الدولة الريعية» تتحول الثروة إلى وسيلة لتثبيت النظام السياسي المرتبط بمجموعة ـ عائلة حاكمة تستعيض من «القمع السياسي المباشر» بشراء الولاء الشعبي. فالدولة تعطي كل شيء (مال ـ خدمات) في مقابل ألا تصبح الحقوق السياسية وحقوق المشاركة موضع نقاش أو مطالبة. «وفي تجربة العربية السعودية (كنموذج لدولة ريعية) وجدنا أن كبار المسؤولين يميلون إلى الفصل الحازم بين السعي للحاجات الشخصية والعامة. إن الساعي للمال يجب ألا يتحدث في شأن عام ولا يطالب به. ولهذا السبب فإن النخبة ووجهاء المجتمع الذين اختاروا طريق الإثراء قد توقفوا إلى حدّ كبير عن تمثيل مطالب القرى والمدن التي اعتادوا تمثيلها»(٤٧).

ولم يؤدّ التحسن النسبي في مستويات معيشة الفئات المتوسطة إلى الحدّ من ظاهرة التهميش السياسي. لقد ساهم التوسع في التعليم، وتقديم الخدمات المجانية (في

---

(٤٥) انظر : عبد الله، «آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي،» ص ٣٨٣ من هذا الكتاب.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) انظر : السيف، «الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته (دراسة حالة)،» ص ٢١٩ من هذا الكتاب.

الدولة الريعية خصوصاً) في الانتقال إلى مجتمع «الكفاية» وظهور ما يمكن «مقارنته بالطبقة المتوسطة». إلا أن الحراك الاجتماعي ـ الاقتصادي، والاحتكاك بمجتمعات أخرى عن طريق السفر، والتواصل مع الغير، وطرح التساؤلات حول الذات والهوية، كل ذلك لم يؤد إلى وجود «دوافع قوية فاعلة» يمكن أن تجدي في مجال التغيير السياسي والتحول الديمقراطي.

ومن هنا يقال «إن نموذج الدولة الريعية يقدم تفسيراً مناسباً لاختفاء التوترات القابلة للتثمير السياسي. . .»، ومن ثم استمرار وإعادة إنتاج النظام السياسي الاستبدادي. وفي الوقت نفسه، فإنه في المجتمعات العربية الأخرى التي شهدت «انتفاضات الخبز»، أي مصر وتونس والجزائر والأردن والمغرب، وما واكب ذلك من أسباب للسخط السياسي والاجتماعي، قد نجحت الدولة/ السلطة في إدارة أزماتها واتخاذ إجراءات التكيف وإعادة الهيكلة المنضبطة من دون أن تفقد سلطتها وهيمنتها على المجتمع. أما القرارات والإجراءات التي اتخذت للتحول إلى اقتصاد السوق، وما أطلق عليه «السماح للمبادرة الفردية والقطاع الخاص بنشاط أوسع في الاقتصاد»، فقد أدت إلى نتيجة رئيسية تمثلت في تدهور الطبقة المتوسطة وانسحاقها اقتصادياً واجتماعياً، وبالتالي زيادة تهميشها وإقصائها على الصعيد السياسي[٤٨]، ولم تتخلَّ الدولة التسلطية في مواجهتها أزمة إدارة المجتمع عن منهاجيتها المتواصلة التي تتراوح بين:

ـ منح القدر المحدود والهامشي المراقب من الحرية والانفتاح المنضبط (انتخابات مقيّدة ـ أحزاب مقيّدة ـ صحافة مقيّدة ـ دساتير مفصلة ـ أي الواجهة الديمقراطية).

ـ الاحتماء بالخارج بمزيد من الطاعة والتبعية والاستسلام لمطالب وشروط البقاء في السلطة.

ـ اختلاق الأزمات مع الدول المجاورة والتعلل بأهداف وعناوين مزيّفة (الأمن القومي في مواجهة التهديد).

ـ المزج بين هذه المناهج في إطار العقلية السياسية الأمنية وشروط وافتراضات «الأمنوقراطية»[٤٩].

إننا في الواقع العربي إزاء حالة مزمنة من «العجز الاجتماعي»، فالمجتمعات معطلة، ومواردها مهدرة، لذلك فليس ثمة حركة اجتماعية واسعة بمضمون

---

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) انظر: علي، «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية،» ص ١٧٥ من هذا الكتاب.

وأهداف سياسية. وإذا أضيف إلى ما تقدم شيوع «الفساد» بنوعيه الكبير والصغير ممثلاً في ضعف الرقابة، وانتشار الرشى والفساد البيروقراطي، واتساع نطاق الدخول الخفية، وانعدام أو ضعف المساءلة في المجالس الشعبية والرقابية، وظواهر تفصيل القوانين بما يتلاءم مع سيطرة القلة من الأثرياء، تتبدى لنا العلاقة الوثيقة بين الاستبداد والفساد، فالثاني يحمي الأول ويعمل على استمرار بقائه من دون تغيير، ومن ثم تتخلق الظروف التي تعمل على إعادة تأسيس الفساد واستمراره[٥٠].

رابعاً: الشقاق يكرس الاستبداد

تقوم النظم السياسية المتقدمة على صعيد التطور السياسي الديمقراطي على درجة معقولة ومناسبة من «الإجماع» الثقافي التاريخي الذي يوفر بدوره قدراً مناسباً من الاستقرار والتواصل، باعتبار أن هذا «الإجماع» هو التعبير الواقعي عن «منظومة القيم» التي تضمن «توافقاً» مناسباً بين المجتمع والدولة، وتؤسس لشرعية العمل السياسي، ومن ثم يمثل الإجماع الثقافي القاعدة الأساسية لتكوين الإرادة العامة للمجتمع[٥١].

وفي واقعنا العربي ـ وبحسب أركون ـ هناك حالة صراعية تخالف مقتضيات الإجماع الثقافي بصورة تكاد تكون شاملة، حيث هناك قوى ثلاث تحاول تهميش قوى ثلاث أخرى وتحويلها إلى بقايا لا حول لها ولا قوة، وهي:

١ ـ تشكيلة الدولة ضد مجتمعات قبلية مجزَّأة.

٢ ـ الكتابات المقدسة ضد الحالة الشفهية.

٣ ـ الأرثوذكسية الدينية ضد الخروج على الأرثوذكسية[٥٢].

إذا خرجنا من هذه «العموميات» إلى حالة واقعية، فإنه يمكن عرض نموذج يصلح للتعميم على حالات عربية متعددة. ففي الحالة الجزائرية تحديداً، تحول الخلاف حول القضايا الأيديولوجية والسياسية إلى حالة ثنائية تناحرية بين من يناصر الرئيس (النظام) ومن لا يناصره، وتفصيلاً بين من يمجّد المرحلة والوئام الوطني، ومن يرى

---

(٥٠) انظر: عبد الله، «آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي،» ص ٣٨٣ من هذا الكتاب.

(٥١) انظر: السيف، «الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته (دراسة حالة)،» ص ٢١٩ من هذا الكتاب.

(٥٢) انظر: بو زيد، «الوجه الباطني للاستبداد في طبيعة السلطة السياسية العربية: الجزائر نموذجاً،» ص ١٤٩ من هذا الكتاب.

في الوئام وسياسة الحكومة والرئيس تراجعاً ديمقراطياً ومستقبلاً يرسّخ الاستبداد الفردي[٥٣].

وتمثّل الحالة الجزائرية نموذجاً لـ «الصراعية السياسية»، خاصة «منذ صدمة فوز الإسلاميين» في بداية التسعينيات. فكان التنصيص على إنشاء غرفة تشريعية ثانية (مجلس الأمة) يعيّن الرئيس ثلث أعضائه، بقصد وضع العقبات أمام أي احتمال للمعارضة والضغط من البرلمان، الغرفة الأولى. كذلك هناك ظاهرة وضع القوانين تحت ضغط «هاجس الخوف» من فوز الأغلبية، بغضّ النظر عن «الصحة الديمقراطية» لوضع حدّ لنفوذ الإسلاميين أو تيار راديكالي آخر، مما يمكن أن يهدّد وجود النخب الحاكمة، وهو ما يمكن اعتباره النموذج القابل للتعميم على أكثر من حالة عربية (نلاحظ النموذج المصري على وجه التحديد حيث صرحت «السلطة» أكثر من مرة بهاجس الخوف من النموذج الجزائري).

على مستوى آخر من التحليل، فإننا نصادف في الواقع العربي نوعين من النظم، فهناك الدول/ النظم المنعوتة بالتقليدية أو المحافظة (التي أسست شرعيتها استناداً إلى مسوّغات دينية)، وهناك أيضاً الدول/ النظم المنعوتة بالحداثية أو التنويرية (التي تعمل على تغطية وجهها التسلطي باستدعاء القاموس الحداثي السياسي)[٥٤].

هذا مع ملاحظة ما تقوم به مقولات مثل: الحداثة والتقدم والتنوير والتحديث والمجتمع المدني، من دور أساسي في الخطاب السياسي من أجل التغطية على مختلف أنواع ومستويات الاستبداد.

وهناك زيادة على ذلك حالة الدولة/ السلطة التي تستخدم ما لديها من أدوات الاستحواذ الأمنية والإعلامية والسيطرة على المؤسسات الدينية والنطق باسمها، وهي حالة توظيف الدولة للرأسمال الرمزي الحداثي والديني على حد سواء.

وقد برعت «الدولة» العربية في تطبيق استراتيجيتها المزدوجة، فأمام المعارضة الليبرالية والعلمانية الداخلية، وكذلك أمام الخارج، تقدم الدولة نفسها باعتبارها الطرف الوحيد المؤتمن على قيم الحداثة والتقدم.

وفي مواجهة المعارضين من الإسلاميين لا تتردد الدولة في تأكيد نفسها باعتبارها المؤتمن الوحيد على الدين والقيام على شؤون حمايته[٥٥]؛ فالدولة هنا صالحة

---

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) انظر: بوشلاكة، «الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجاً،» ص ٨٥ من هذا الكتاب.

لكل المهام، وترفع مختلف الشعارات، وتعقد التحالفات غير المقدسة مع أي فريق يقبل بشروطها، وفي مقدمتها المشاركة في صناعة الاستبداد وتقوية أنيابه الدامية.

وفي ظل «ثقافة الاستبداد» التي تمارسها النظم حرثت الأرض وأصبحت ممهدة لثقافة أحادية تنتهج لغة التكفير والغلو السياسي والفكري والديني، وهي الثقافة التي تبنّتها «الحركات الإسلامية» المتطرفة التي توارت تحت الأرض، وسعت لإعمال مناهجها ومفاهيمها المتطرفة على غرار «الحاكمية» و«الجاهلية» كأساس فكري لمعظم الحركات الإسلامية(٥٦)، ثم يساهم الاحتقان السياسي والتناحر بين النظم والمعارضة الإسلامية في إعادة إنتاج الاستبداد وترسيخه.

وفي سياق المناخ المحتقن الذي يثيره «الحكم الاستبدادي» ازداد الموقف سوءاً من خلال فكرة العداء المختلق بين الإسلام والديمقراطية، وإثارة تفسيرات متطرفة للديمقراطية باعتبار أنها تعني تهميش الدين أو القضاء على دوره في المجتمع. ويزداد الشقاق الثقافي حينما تتعثر محاولة التوأمة بين مفهوم الشورى والديمقراطية، وهي الفكرة التي استهوت الخطاب الإسلامي للتوفيق بين الإسلام والأفكار الليبرالية التي بدأت تواجه وتضغط على المجتمعات العربية.

خامساً: بين الإصلاح وتفكيك الاستبداد: رؤى عامة

في حوارات البعدين الديني والثقافي في الفضاء العربي، لا بد من مواجهة «الذات» بشجاعة للرد على سؤال جوهري هو: هل حقاً نريد إنجاز تحول ديمقراطي حقيقي؟

إذا كان الردّ بالإيجاب، فلم يعد مناص من جدية تناول القضايا العالقة بما يتجاوز نماذج «التوفيق» و«المزج» التي درجنا عليها فكراً وممارسة على مدى قرن أو أكثر من محاولات «الإصلاح».

وفي مجال مواجهة «الاستبداد» تحديداً، هناك ضرورة قصوى لطرح تساؤلات لم نعد نملك ترف إرجائها بعد الآن، ومن ذلك:

١ ـ هل تتوفر لنا حالياً إمكانية «التفكير العلمي» في السياسة والحكم وإدارة شؤون المجتمع بما يمكن أن يختلف عن «التفكير الفقهي» وحده؟

---

(٥٦) انظر: الدباغ، «الجذور الدينية للاستبداد: الاستبداد في فكرة ولي الأمر وفقه الغلبة وولاية الفقيه في الوقت الراهن،» ص ٤٩ من هذا الكتاب.

٢ ـ هل يعاني النظام الثقافي والإسلامي عقبات لا تزال تمنع دخوله إلى دائرة الحداثة السياسية؟

٣ ـ هل هناك علاقة مباشرة بين استدامة الاستبداد و«الصراع الثقافي» في المجتمعات العربية؟

٤ ـ هل للنخب الحاكمة حالياً مصلحة مباشرة في استدامة الاستبداد؟

إن البعض يرى أن الأرضية العربية والإسلامية لا تخلو من المقدمات الايجابية التي تحتاج إلى مزيد من الضوء لتثميرها لصالح الديمقراطية، فمثلاً، لا دولة دينية في الإسلام. وفي الفكر الإسلامي، فإن مجال الاجتهاد مفتوح، وهناك اجتهاد يرى إمكانية «مخالفة نصّ موجود»، و«أن أحكام الشريعة تتحقق من خلال التأويلات»، وإذا كانت الشورى قد تعطلت عند النخب الحاكمة، فإنها استمرت في «الأمة»، وبالتالي يظل اللقاء فسيحاً وممكناً بين الإسلام والديمقراطية.

وفي مجال الدفاع عن «التجربة الإسلامية» في الحكم يقال إنها لم تكن استبداداً خالصاً على طول الخط، وإن السقوط في براثن الاستبداد، كان، ولا يزال يحدث عندما تنغلق أبواب التأويل، ويهيمن التأويل الانفرادي على الساحة. وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن القاعدة التي يجب عدم إغفالها كلياً هي الإيمان «بأن الإسلام يتحقق من خلال جدل التاريخ».

إن تبرئة ثقافة الأمة من تهمة تجذير الاستبداد في الحياة العربية والإسلامية تمثل نهجاً مختلفاً في الرؤية يسعى للتحرر من «ثقل الماضي» سعياً وراء استكناه معطيات الحاضر وتداعياته. ومن هذا المنطق، فإن التحليل يتجه مباشرة إلى معضلة «الدولة العربية»، وخاصة من جوانبها السلبية التي قادت إلى «الاستبداد» الراهن.

ولكن صك تبرئة الثقافة المشار إليه ليس عملية يسيرة لأنه يستدعي سلسلة من الاعترافات، منها الاعتراف بأن الموروث التاريخي والموروث التطبيقي هما معطيان «غير مقدسين» ويجوز النقاش العلمي حولهما بعيداً عن الترهيب ووفقاً لمبادئ احترام حرية الرأي، وكذلك الاعتراف بأن أشكال الحكم التي سيطرت على الحياة العربية وامتدت إلى الوقت الحاضر هي اجتهادات زمانية غير ملزمة، وأخيراً الاعتراف بأنه لا يحق لأي بشر أو قوة أن تحتكر الحقيقة وتداعياتها، وتعتبر نفسها بسبب موقع ديني أو سياسي، لها الحق في اتخاذ القرار بدلاً من أصحاب الشأن[٥٧].

(٥٧) انظر: المصدر نفسه.

وماذا بعد؟

والسؤال الآن هو:

هل تغامر «القوى» صاحبة المصلحة في إعادة إنتاج الاستبداد واحتكار الحقيقة بإجراء الاعترافات المنشودة؟

إن الآليات الجارية حالياً في الواقع العربي هي إعطاء الانطباع بأن انتقالاً ديمقراطياً يتمّ، بينما تلجأ «الأمنوقراطية إلى تذرير (Atomization) أو فردنة الجماهير، أي حرمانها من العمل الجماعي والاكتفاء بشغلها بقضايا شخصية وذاتية. وفي الوقت نفسه تتحدث السلطة عن: المسيرة المليونية»[٥٨].

وتحت رعاية «الدولة» تقوم مؤسسات غير حكومية بوظيفتها نفسها في القمع وكبت الحريات، ومن ذلك المؤسسات الدينية التي سمح لها بمراقبة الآداب والفنون، كما عادت فكرة الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعددت حالات التكفير والاتهام بالردّة، ومنع الكتب والأفلام. وكل ذلك والدولة تتغنى «بالإصلاح» حتى وهي واقعة في براثن الهوس الأمني الذي تضاعف محلياً وعالمياً بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة.

أما على مستوى المجتمعات العربية، فإن نداء «التغيير» يكتسب مؤيدين جدداً يوماً بعد يوم.

في السعودية، شهد المجتمع السعودي في العقد الأخير مجموعة من المتغيرات خدمت مسيرة الإصلاح[٥٩] وهناك مبادرات قامت بها شخصيات وقوى محدودة في الأعوام ١٩٩٠، و١٩٩١، و١٩٩٣، وصولاً إلى صدور وثائق منها «وثيقة رؤية لحاضر الوطن ومستقبله» في عام ٢٠٠٢، ووثيقة «شركاء في الوطن» في عام ٢٠٠٣.

وحدّد «التيار الإصلاحي» في السعودية مهمته في:

١ ـ إعادة تكوين الهوية الوطنية بما يتضمن إجماعاً عاماً جديداً على فكرة الدولة وأغراضها وعلاقاتها بالمجتمع.

٢ ـ تعديل دور الدين في الحياة العامة.

---

(٥٨) انظر: علي، «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية،» ص ١٧٥ من هذا الكتاب.

(٥٩) انظر: السيف، «الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته (دراسة حالة)،» ص ٢١٩ من هذا الكتاب.

٣ ـ معالجة الأزمات التي تلوح في أفق الاقتصاد الوطني.

٤ ـ معالجة ظاهرة العنف[٦٠].

وعلى كلٍّ، تبقى المعضلة متمثّلة في العلاقة بين دور الدين في المجتمع والإصلاح السياسي المنشود. فبين ممثلي التيار الديني، هناك من يقبل بإجراء إصلاحات سياسية جذرية تتناول الحكم وعلاقاته وصلاحياته، وهناك من يقبل بإصلاحات جزئية محدودة، وأخيراً هناك من لا يقبل إجراء أية إصلاحات سياسية.

وفي مصر، وعلى الرغم من نضج الحركة الشعبية والمؤسسية بالمقارنة مع غيرها من المجتمعات العربية، فإن «المجتمع المدني المصري» يمر بظروف استثنائية جعلت البعض يعتبر أن «حركة المعارضة السياسية» في مصر حالياً تلعب دوراً في ترسيخ الاستبداد[٦١]، ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى بعد حركة المعارضة الحزبية عن مطالب الشعب، مما جعلها تفقد «الوقود الدافع» لمواجهة تسلط السلطة. هذا بالإضافة إلى تقارب أحزاب المعارضة مع «الحكم» إلى حدّ «التورط» باقتراف أساليبه نفسها في التعامل مع القضايا التي تهمّ المجتمع. ومن هنا كان الاستنتاج بأنها معارضة ديكورية تضفي على النظام شكلاً ليبرالياً مزيفاً.

وعلى الرغم من ذلك، ففي الآونة الأخيرة تصاعدت مطالب «التغيير» وتعددت حالات «التحالفات الحزبية»، كالتحالف بين الوفد والتجمع والناصري بصورة غير رسمية، وتشكيل جماعات للمطالبة بالتغيير السياسي، والإصلاح، وتداول السلطة.

ولكن المشكلة الكبرى التي تواجه هذه المطالب أنها لا تضغط على النظام بصورة كافية، ولم تستطع حتى الآن استمالة الشارع المصري الذي يغلب عليه «اللامبالاة» حتى مع استمرار وبروز مظاهر المعاناة الشعبية، خاصة بسبب تفاقم الأزمة الاقتصادية.

وفي المجمل العام، فإن حركة المعارضة السياسية في مصر بمختلف أشكالها ومستوياتها تقع حالياً في مأزق مزدوج: يتمثل جانبه **الأول** في «الجمود الفكري والحركي الذي يسيطر على طبيعة الأحزاب السياسية»، وجانبه **الثاني** يتمثل في «الضغط السلطوي والالتفاف على مطالب المعارضة»، مما جعل علاقة الحكم

---

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) انظر خليل العناني، «دور المعارضة في ترسيخ الاستبداد: الحالة المصرية،» ص ٤٧٩ من هذا الكتاب.

بالمعارضة الحزبية على وجه الخصوص أشبه بعلاقة التبعية أكثر من أي أمر آخر[٦٢].

وبعد هبوب «رياح الإصلاح» من الخارج ـ والمبادرات الأمريكية والأوروبية للمطالبة بالإصلاح السياسي في الدول العربية، تصدّت مصر لهذا «الوافد» الجديد بدعوى أن الاصلاح لا بد من أن ينبع من الداخل، ثم قام النظام برعاية مؤتمر الإسكندرية الذي دعت إليه مكتبة الإسكندرية، وأصدر «وثيقة» إصلاحية أهم بنودها: الإصلاح الدستوري، وإقامة انتخابات دورية، وإلغاء القوانين الاستثنائية وقوانين الطوارئ. . . الخ.

ولكن قضية الإصلاح نفسها تمّ تعريبها والتعامل معها وفقاً للمنهاج العربي المعتاد. فخضعت القضية للتسويف والضياع في مسارب اللغة والمصطلحات، فمن أين يبدأ الإصلاح؟ سياسياً أم دينياً أو اقتصادياً أم قانونياً؟ وهل هو إصلاح شامل أم جزئي؟ وفي النهاية أفرغ المفهوم من مضمونه[٦٣].

وإذا ما كان مقدراً في الواقع العربي وجود حركة إصلاحية حقيقية لتفكيك أسس الاستبداد، فإنه لا غنى لها عن:

١ ـ الضغط على النظم العربية لإشعارها بالثمن الذي يمكن أن تدفعه إذا ما استمرت الأوضاع على ما هي عليه.

٢ ـ إيجاد السبل التي تضمن تحويل الحركة الديمقراطية إلى حركة شعبية تشاركية تسمح لكل القوى الاجتماعية بالوجود في ساحة العمل السياسي.

٣ ـ ضرورة تجنُّب «هدر الجهد الديمقراطي» وضمان التواصل بين النخب والجماهير.

٤ ـ دعم الجانب المعرفي والعلمي في جهود التحول الديمقراطي. فالديمقراطية معرفة، والتغيير السياسي معرفة.

٥ ـ دعم سبل الحوار والتواصل والصلح التاريخي بين التيارات الثقافية (العلمانيين والإسلاميين)، فالجميع في قارب واحد، والوطن ملك للجميع، ولهم فيه حقوق متساوية، ولن يفيد استمرار الشقاق بينهم سوى إعادة إنتاج الاستبداد لذاته.

---

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) انظر: علي، «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأمنوقراطية،» ص ١٧٥ من هذا الكتاب.

مقدمـــــة

الشقاق الأهلي من مصادر القابلية للاستبداد(*)

يأتي كتاب **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة** في سياق مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية الذي يتخذ من أكسفورد مقراً لـه. والكتاب يمثل حلقة وصل استراتيجية بين ما طرحة المشروع في لقاءاته السنوية الثلاثة عشر السابقة، من طموح عربي مشروع للانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية أسوة ببقية شعوب العالم، وبين مرارة الواقع السياسي العربي الذي يعمّه الاستبداد الظاهر منه والباطن، التقليدي والحداثي كما تُفصّل صفحات هذا الكتاب.

إن القاسم المشترك بين أنظمة الحكم العربية، الملكية منها والجمهورية، هو حقيقة تغلّب حكامها القسري على البلدان التي يحكمونها من دون تفويض من شعوبها، وحاجة هذا التغلب القسري دائماً إلى تجديد آليات الاحتواء، وتحديث أدوات العنف وابتكار سياسات إقصاء المعارضين، معنوياً ومادياً، وإجبارهم على الانسحاب من الحياة العامة والتزام الصمت السلبي، أو دفعهم إلى الانشقاق والتآمر، وربما اللجوء إلى العنف حتى يقعوا في مصيدة الدولة ولعبتها المفضلة باعتبارها الجهة الشرعية لاحتكار العنف.

هذا على المستوى الداخلي، أما على المستوى الخارجي، فقد وضع الحكام العرب أنفسهم اليوم نتيجة سوء حكمهم على كراسٍ لا يديمها إلا التساهل في حق المصالح المشروعة والأمن الوطني لبلدانهم، بسبب خضوعهم للابتزاز الخارجي، ونتيجة حرصهم على الحظوة والتمتع بالحماية الأجنبية التي تمّ تأسيس بعض نظم الحكم

(*) انظر: محمد عبيد غباش، «الدولة الخليجية: سلطة أكثر من مطلقة ـ مجتمع أقل من عاجز،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٨، العدد ٣١٥ (أيار/مايو ٢٠٠٥)، ص ٥٣ ـ ٧١.

العربية تحت مظلتها، وأتقنتها أكثر النظم المستبدة عبر مسيرتها المعاكسة لطموحات شعوبها.

ومن اللافت للنظر في الوقت الراهن توجّه بعض النخب والأحزاب التي اختار بعضُها واضطر بعضها الآخر إلى الانشقاق والتمرد على نظام حكم بلده، إلى منافسة الحكام في السعي إلى القوى الأجنبية ودعوتها إلى التدخل، مقتربة في ذلك أحياناً، من أجل تنمية قدرتها على منافسة الحكام، من أجندة القوى الطامعة التي لا تخدم في الغالب المصالح الوطنية، بل تقوّض الاستقلال الوطني في أغلب الأحوال وتعمّق الشقاق داخل مجتمعاتها.

هذه الأبعاد المتعددة والمعقّدة لظاهرة الاستبداد وحكم التغلّب، الداخلية منها والخارجية، الماضية والحاضرة منها والمستقبلية، شكّلت محور اهتمام هذا الكتاب الشامل من حيث الاتساع الجغرافي وتنوّع النظم والقوى والموضوعات التي غطاها الكتاب.

ففي اللقاء السنوي الرابع عشر الذي حضره أكثر من سبعين باحثاً وممارساً ومفكراً، واحتلت الأوراق والتعقيبات والمناقشات التي دارت فيه **القسم الأول** من هذا الكتاب، تمّ التطرق إلى جذور الاستبداد، الدينية منها والحداثية. كما تمّ سبر الوجه الباطني للاستبداد والتسلط، إلى جانب تسمية الاستبداد، بل الطغيان الظاهر، باسمه، وتحديد مواقعه وتجلّياته. وبُذلت جهود لكشف أساليب تجديد الاستبداد في الحياة السياسية العربية تحت لافتة «الديمقراطية» الشكلية المفرغة من المضمون. وأخيراً، خُتم اللقاء باستشراف أهمية وإمكانية تفكيك الاستبداد والسبل المتاحة لتحقيق ذلك تدريجياً. ويجد القارئ في صدر هذا الكتاب خلاصة لما تمّ طرحه في اللقاء تفضّلت بإعدادها مشكورة الدكتورة ثناء فؤاد عبدالله.

وتناول **القسم الثاني** من الكتاب أوراقاً لم يتسنّ تقديمها إلى اللقاء السنوي على أهميتها، سعت إلى فهم الاستبداد والكشف عن جذوره الفكرية والثقافية وتحديد مفاهيمه ومسوّغاته. كما جرى التطرق إلى الانشقاق الثقافي والازدواجية الثقافية باعتبارهما من أسباب استمرار الاستبداد وتكريسه في الحياة السياسية العربية عبر العصور.

أما **القسم الثالث** من الكتاب، فقد حمل أيضاً أوراقاً لم يتسنَّ تقديمها إلى اللقاء الرابع عشر على أهميتها، ترصد مظاهر الاستبداد وتجلياته في الدول العربية. كما تتطرق إلى آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه، وإلى روافد الاستبداد وحدود «الديمقراطية» الراهنة في الدول العربية.

وتضمّن القسم بشكل خاص حالات من مصر والعراق والمغرب والجزائر، وتطرّق إلى دور المعارضة والشقاق بين أطرافها في تكريس الاستبداد أو استبدال مستبدّ بآخر. وقد كان للحركات الأهلية (حركة العدل والإحسان) نصيب من النقد، كما كان للحركة فرصة لتوضيح طبيعة الإدارة فيها، والتي تختلف في حقيقتها عن الاستبداد ولها فوائد، ولا تبلغ درجه الطغيان بكل تأكيد.

وأخيراً وليس آخراً، تطرّق **القسم الثالث** إلى جدلية الداخل والخارج في ظاهرة الاستبداد السياسي في النظم العربية الراهنة التي تشهد في الوقت الراهن عودة ثقيلة إلى العامل الخارجي في السياسة الداخلية.

وبذلك تحققت صفة الشمول لموضوعات الكتاب من الأوراق التي ناهزت عشرين دراسة، وما ورد عليها من تعقيبات رئيسية، ومن مناقشات اللقاء الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية الذي عُقد في أكسفورد في ٢٨/٨/٢٠٠٤. فجاءت موضوعات الكتاب المتعددة والمتنوعة تعبّر عن اتساع الاهتمام العربي بمخاطر استمرار ظاهرة الاستبداد وحكم الغلبة في الحياة السياسية العربية. وكانت الأوراق والتعقيبات والمداخلات صرخة ألم وإرهاصات معاناة على امتداد الوطن العربي، من الموصل إلى نواكشوط، ومن وهران إلى مسقط، مروراً بأرض الكنانة وبكل دولة عربية من دون استثناء.

ومما سبق، يتضح من محتويات هذا الكتاب الشامل أن الآلام والمعاناة من استمرار حكم التغلّب القسري وتفشّي الاستبداد في مختلف جوانب الحياة السياسية، وتعاظم شروره على حاضر العرب ومستقبلهم، ظاهرة شاملة تعمّ الدول العربية وتطال مختلف المستويات، الأهلية منها إلى جانب الرسمية.

فالعرب جميعاً يُدركون وجود ظاهرة الاستبداد المزمن في حياتهم السياسية، ويقف الجماعات والأفراد عاجزين عن مواجهتها بشكل جماعي فعّال يضع حداً لها. والمجتمعات العربية موصومة بعار القابلية للاستبداد، هذا على الرغم من كثرة الأرواح التي أزهقت في المواجهات والملاحقات وتحت التعذيب، وما شهدته المعتقلات السيئة الصيت من أعداد سجناء الرأي والناشطين من مختلف التيارات وسائر القوى السياسية المعارضة لنوع أو آخر من أنظمة الحكم العربية.

ومع كل هذا الإدراك وتلك المعاناة، نشهد الاستبداد يستمر ويشتدّ، ونراه يتجدد بمسوّغات حداثية وأخرى تقليدية، وتحالفات، وتطبيع حتى مع العدو الصهيوني لا يتسق مع شعار الديمقراطية الذي بدأت تتدثر به أنظمة الحكم العربية وتسبقه عليها تحالفاتها الخارجية المشبوهة. هذا مع كثرة التذمر من الاستبداد على

كل مستوى من استبداد المستوى المتغلب على مقدّراته.

فالخارج المهيمن، عسكرياً ومخابراتياً واقتصادياً، يستبد بأمر الحكّام ويفرض خياراته على قراراتهم. والحكام لشدة رغبتهم في الاحتفاظ بكراسيهم يتسابقون إلى تنفيذ تلك القرارات وتحرّي خيارات القوى المهيمنة من باب الواقعية بصرف النظر عن الأخلاقية. وبعد ذلك، يتذمرون في مجالسهم الخاصة ويعفون أنفسهم من المسؤولية.

وكل حاكم بدوره أيضاً يستبدّ بقرار غيره من أفراد النُخب الحاكمة وغيرها من النخب المنضوية تحت مظلة الولاء للحاكم من أجل تحقيق المصالح الخاصة أو اتقاء سيفه المصلت. والحكّام والنخب الموالية تستبدّ بالشعوب وبالجماهير الغفيرة كما يسمونها. كما يستبد كل مستوى أهلي أعلى من أحزاب وحركات ونقابات وجمعيات وطوائف وأعراق وقبائل بالمستوى الأدنى الذي عليه السمع والطاعة، أو الانزلاق إلى الانشقاق والتشرذم وتكريس الشقاق الذي يذهب بالطاقات الأهلية ويجهض إمكانيات نمو قدراتها وتزايد فعاليتها من أجل تفكيك الاستبداد في الحياة السياسية عامة، وفي أنظمة الحكم بشكل عاجل لا يحتمل التأخير.

وبذلك يكون مشهد الاستبداد طبيعة ثانية لكل ما هو عربي، ويصبح بذلك هزل الشاعر العربي واستخدامه الاستبداد في غير محله جدّاً، حين قال: «إنما العاجز من لا يستبدّ»، فيكون الاستبداد المكروه شعار الحياة السياسية العربية المعبّر مع الأسف عن واقع الحال.

وفي ذلك أيضاً تطبيق وتصديق لطبائع الاستبداد التي عرَّاها الكواكبي رحمه الله ولم تُستر عورتها حتى اليوم.

هذه الحالة المستدامة والمتجددة من الاستبداد، بل الطغيان، تتطلب اليوم وقفة نقدية ذاتية متأنية من قِبل كل تيار وقوة سياسية أهلية عربية، واضعة نفسها أولاً وبقية التيارات والقوى الأهلية تحت المجهر، قبل أن يكون بإمكانها وضع أنظمة الحكم وامتداداتها الخارجية في مرمى القول الذي يقترن بالفعل ويكتسب القدرة على التأثير لما يتمتع به من صدقية تعبّر عن إرادة التغيير: ﴿**إن الله لا يُغيّر ما بقومٍ حتى يُغيّروا ما بأنفسهم**﴾[1].

فكل تنظيم يشوب الاستبداد ممارسته وينزلق إلى إقصاء الآخرين ولا يُمارس

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

الديمقراطية داخله، لن تكون له صدقية، ولن يكون قادراً على المساهمة في تفكيك الاستبداد في الحياة السياسية العامة حتى يُفكِّك الاستبداد داخله وفي ما بينه وبين شركائه في المعاناة والضرر.

ولذلك لا بد من أن تقف اليوم التيارات والقوى العربية الأهلية، باعتبارها في طليعة القوى التي من واجبها تفكيك الاستبداد، وقفةً صادقةً متأنيةً لتحديد الشبكة العنكبوتية للاستبداد من مسوّغات متجذرة ومن سلوكيات مزدوجة، إضافةً إلى فهم آليات الضبط السلطوي الذي أتقنته أنظمة الحكم العربية، فضلاً عن اعتمادها على التحالفات المشبوهة لتغطية النظام وتوفير الحماية الخارجية له.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن تقف مع النفس، وتلك وقفة أصعب هدفها أن يُدرك كل تيار وقوة سياسية مسؤوليته في تكريس الاستبداد، وأن تتعلم التيارات والقوى التي تنشد التغيير كيف تتعاون من أجل تأسيس نظام سياسي اجتماعي بديل لنظم الاستبداد الراهنة، القائم منها والمرشح لأن يحلّ محل البالي العنيد من أنظمة الحكم العربية المعاصرة.

فلولا الشقاق بين الأطراف الأهلية وقصر نظرها في إدراك سياسة «فرّقْ تَسُدْ»، وضيق أُفقها السياسي والوطني، لما كان الشقاق الفكري والثقافي متجذراً ومتعذراً على التسوية التاريخية، ولما بدت دولنا العربية المجزأة ساحة حروب أهلية فكرية ومادية يمزّقها التعصب والتطرف، وتؤجج في كل منها الصراعات المدمرة، الطائفية والمذهبية والإثنية والمناطقية، وحتى القبلية والعائلية. فكل جماعة تميّز نفسها وتشير إلى الآخرين بـ «إخواننا» تأكيداً لعمق مفهوم الأنا والآخر، وتعبيراً عن غياب مفهوم المواطنة وروح المواطنة الجامعة، نتيجة تراجُع عملية الاندماج الوطني التي لا تقوم لدولة قائمة ما لم يتمّ التوافق بين الأفراد والجماعات على قواسم وطنية مشتركة تؤسس عليها عملية الاندماج الوطني.

من هنا، من ظاهرة الشقاق في كل دولة عربية، جاء التوصيف المعادي للعرب يقول بأن الدول العربية الراهنة مشروعات حروب أهلية. فالأفراد والجماعات في كل دولة عربية هي مجرد تجمّع بشري لم يبلغ بعد مرتبة المجتمع، وليس بينها عقد اجتماعي، ولا هي قادرة على التوافق على ثوابت وطنية وهوية جامعة مشتركة ترفع مستوى تلك التجمعات البشرية إلى مستوى مجتمع بالمعنى العلمي للمجتمع. فالأفراد والجماعات والمجتمعات الفرعية في حدّ ذاتها لا تبلغ مرتبة المجتمع الواحد، إلا عندما يكون ما يربط بين تلك الجماعات هو أكثر وأكبر مما يربط بين أي جماعة منها مع جماعات خارج حدود الدولة، ويتولد شعور بالمصير

المشترك، وتؤمن بالتالي معظم جماعات المجتمع وأفراده بضرورة توفير متطلبات تأمين المستقبل المشترك.

إن الشقاق الثقافي بين الطوائف والمذاهب والإثنيات في الدول العربية ما زال مع الأسف متجذِّراً، ويبرز على السطح كلما كانت الأوضاع متردّية ومتراجعة، والجوامع الوطنية والقومية واهنة بسبب ضعف الاندماج الوطني والفشل في توفير الأمن والتنمية.

عندها يبدو النكوص إلى الهويّات الثانوية فيه حماية للأفراد والجماعات المختلفة، حيث يتحول التنوع الذي يمكن أن يُغني المجتمع إلى تمايز واختلاف ومدعاةٍ للشقاق والبحث عن حلفاء من خارج الدولة التي فشلت في تحقيق الاندماج الوطني، بسبب التسلط والاستبداد وطغيان الحاكم ومن يواليه على غيره من الجماعات المحكومة، وممارسة سياسة فرّق تسد من أجل بقاء الحاكم الفرد ضرورة تُحول دون الحروب الأهلية، وتضع الأفراد والجماعات أمام خيارات مصيرية أحلاها مرّ.

وكذلك يعمل الشقاق السياسي الأيديولوجي بين التيار الإسلامي والتيار الوطني - وهذا تصنيف مقبول اتفقت على تسمياته الفصائل الفلسطينية - وأطياف كل منهما اليوم بشكل خاص، على تغذية الاحتقان وتصعيد الإرهاب الفكري الأهلي، من تكفير وصفات تحمل معناه من ناحية، ومن رجعية وتخوين من ناحية أخرى، الأمر الذي يحوّل كل حزب في نظر غيره إلى متربص لاقتناص السلطة ـ بالانقلاب أو بالانتخاب ـ وإقصاء إمكانية وصول الآخرين إليها. ويصبح بذلك، نتيجة استمرار الشقاق الثقافي والشقاق السياسي، دوام الحاكم الغشوم أفضل من فتنةٍ تدوم.

ولعل التطبيق الدولي لهذا التوصيف المعادي للعرب يتضح في ما نواجهه اليوم من ترويج لهويات شرق أوسطية على أسس دينية ومذهبية وإثنية وعداء للهويات الوطنية وإنكار للهوية العربية الجامعة للدول الناطقة بالعربية. كما يبرز أثر ذلك التوصيف في ما نشهده على أرض الواقع من تطبيق سياسات وتكريس آليات لتحقيق الفرز وإحداث التفكك من خلال تعريض الدول العربية خاصة، والدول الإسلامية عامة، إلى مبدإ الفوضى «البناءة» والدعوة إلى إقامة الكانتونات الإثنية والطائفية المُمزّقة للدول العربية الراهنة. ولعل مبدأ الفوضى «البناءة» هو توظيف لواقع الحال في الدول العربية الذي كان يقال عنه من باب النكتة «الفوضى عارمة والأمن مستتبّ»!!

إن التوصيف المعادي هذا للدول العربية، باعتبارها مشروعات حروب أهلية، يجري تمويه باطله اليوم بحقيقة الشقاق الثقافي والأيديولوجي. ولذلك، فإن ضياع الدول العربية ونكوص مجتمعاتها خطر داهم إذا استمر الشقاق وفشلت التيارات والقوى التي تنشد التغيير في التوصّل إلى ثوابت وطنية تؤسس عليها مشروع نظام سياسي واجتماعي على قاعدة الديمقراطية، يكون بديلاً للاستبداد وحكم التغلّب القسري، ومنافساً لمشروعات الحروب الأهلية الهادفة إلى تفتيت المفتت وتجزئة المجزّإ كما يقال.

ومن هنا، فإن إثارة قضية الاستبداد التي نجح الكتاب بتوضيح جوانبها ومدى شمولها وبيّن شرورها، أمر لازم ولكنه بكل تأكيد **غير كاف**. فتفكيك الاستبداد بالضرورة يتطلب الانتقال من القول إلى الفعل، كما يتطلب الانتقال من التوصيف والتحليل والتشخيص الذي هو من مهمة الباحثين والمفكّرين إلى العمل والتنفيذ الذي هو من مهمة الممارسين والناشطين في العمل السياسي عامة، ومن الأولويات الواجبة على النضال السياسي للتيارات والحركات التي تنشد التغيير على وجه الخصوص.

وجديرٌ بالتأكيد في هذا السياق أن المرحلة الراهنة في كل الدول العربية هي مرحلة ما قبل العمل، نصاً وروحاً، بدستور ديمقراطي في أي منها. فأغلب الدول العربية ليس لديها دستور ديمقراطي. والدول التي قرب دستورها من الأخذ ببعض مبادئ ومؤسسات وآليات وضمانات الدستور الديمقراطي، يعطّل الحاكم الفرد فيها تطبيق تلك الدساتير بقوانين الطوارئ وغيرها من إجراءات غير دستورية. كما يعطّلها بمقولات تدّعي لنفسها سيادة الحاكم الفرد على الشعب على الرغم من النصّ على أن الشعب مصدر السلطات. فالشعب بالنسبة إلى الحاكم مصدر السلطات مع وقف التنفيذ، إلى أن تشاء إرادة الحاكم الفرد أو تُفرض عليه ضغوط خارجية لا قِبَل له بها.

وفي الكتاب الذي أصدره مشروع دراسات الديمقراطية ونشره مشكوراً مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٤ بعنوان: **الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية**(٢) الذي هو محصلة اللقاء الثالث عشر للمشروع، اتضح زيف مقولة «الحزب الحاكم»، فليس هناك حزب حاكم في أي بلد عربي، وإنما هناك «حزب الحاكم» وأداة حكمه، يشكّله الحاكم من أجهزة الإدارة العامة والإعلام الرسمي وأجهزة

---

(٢) انظر: **الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية**، تحرير علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

الأمن وكل من اختار موالاة الحاكم على شروطه، من أشكال حزبية قديمة وجديدة، ومن شخصيات ذات قيمة تاريخية بعد تعطيلها وإفراغها من محتواها. وحزب الحاكم هذا يتكوّن من الموالين الشخصيين للحاكم والانتهازيين والموالين المضطرين بحكم مراكزهم في الوظيفة العامة أو مصالحهم في القطاع الخاص، وهو موجود في كل دولة عربية حتى وإن كانت تحرّم الأحزاب وتنبذ فكرتها وتحاربها. كما أن بعض الحكام التقليدين الذي يعتبرون أنفسهم فوق السياسة يلجأون إلى تشكيل أحزاب وجمعيات جديدة موالية لهم، كما أنهم يلغون القائم منها كلما جدّت حاجة لديهم تستدعي تجديد البالي من أحزاب وجمعيات الإدارة. أما الحكام الذين يشكّلون حزباً كبيراً موالياً لهم ويمنعون بروز أي حزب منافس له، فهم واضحون، وما علينا إلا إلقاء نظرة على ما يسمى «حزباً حاكماً» في أي دولة عربية من دون استثناء، فنجدها في حقيقة الأمر «حزباً للحاكم» يتصرف بقراره كيفما شاء، وليست «حزباً حاكماً» في حقيقة الأمر.

ولعل هذا الاستنتاج يطرح على التيارات والقوى التي تنشد التغيير التحدّي الذي يفرضه «حزب الحاكم» الظاهر أو الباطن، وأن تشكّل من بينها كتلة الشعب أو حركة الدستور الديمقراطي الذي عليها أن تواجه الحاكم وحزبه بما يؤدي إلى التوافق على دستور ديمقراطي تشارك في وضعه وضمان تنفيذه القوى كافة التي تنشد التغيير الديمقراطي، وأن يكون عقداً اجتماعياً في ما بين أطرافها مثلما هو عقد مع الحاكم ومن يواليه.

وهذا هو الأسلوب الوحيد الذي انتقل به كثير من الدول في النصف الثاني من القرن العشرين من الدكتاتورية إلى الديمقراطية، وذلك عندما شكّلت القوى التي تنشد التغيير تحالفاً من أجل وضع دستور ديمقراطي، واتفقت على قيام حركة دستورية ديمقراطية فاعلة مكنتها من الانتقال إلى الديمقراطية. وقد سمي هذا الحلف الديمقراطي في أمريكا اللاتينية «باكت» (Pact)، كما أوضحت مناقشات اللقاء الثاني عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في الكتاب الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان: **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**[٣] عام ٢٠٠٣.

فهل ترتفع قيادات العمل الأهلي إلى مستوى المسؤولية وتنبذ أسباب الشقاق وتنكبّ على البحث الجادّ عن قواسم مشتركة بين التيار الإسلامي والتيار الوطني بكل

---

(٣) انظر: **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣).

أطيافهما، حتى تستطيع أن تكوّن في ما بينها «كتلة الدستور الديمقراطي»؟

إن التوصل إلى قواسم مشتركة مهما كانت قليلة سوف تنمو إذا هي نقّحت الخطاب، وأمّنت إدارة سلمية لأوجة الاختلاف في وجهات النظر والتعارض في المصالح، وركّزت في المرحلة الأولى على التوافق بينها، وأعلنت ميثاق شرف يقودها إلى التوصل إلى اتفاق حول معالم نظام سياسي يأمن فيه كل تيار وقوة سياسية على نفسه وفرصته في المنافسة السياسية الشريفة قبل الانتقال إلى الديمقراطية وبعدها بشكل خاص.

عندها يمكن التيارات والقوى السياسية التي تنشد التغيير أن تكون حركة ديمقراطية دستورية، تقود نضال مجتمعاتها ودولها إلى إقرار عقد اجتماعي متجدّد، يجهض مخاطر الحروب الأهلية التي قد ينزلق إليها العرب والمسلمون، لا قدّر الله، من دون رغبة ولا مصلحة ترجى، وتفتح بذلك التعاون المسؤول لبناء نظام سياسي يحقق التراكم والأمن والنماء، وفق عقد اجتماعي متجدّد يجسده دستور ديمقراطية يوضع موضع التطبيق، نصاً وروحاً.

وفي الختام، ربما يكون لقول الشاعر العربي في أوضاعنا الراهنة مكان حين قال:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سـراة لمن جُـهَّـالـهـم سـادوا

نعم إن وجود تنظيمات فاعلة من أحزاب وحركات ونقابات وجمعيات أمر لازم، ولكنه **غير كاف**، حيث يجب أن يكون على رأس تلك التنظيمات سراة عُقلاء يُقدّرون المسؤولية ويرتقون إلى مستواها. فهل نحن فاعلون؟

* * *

وفي ختام هذا التقديم، لا بد من شكر وتقدير واعتزاز بأصدقاء مشروع دراسات الديمقراطية الذين تطوّعوا لكتابة الأوراق والتعقيبات بصورة عامة، وشاركوا في اللقاء السنوي للمشروع بصورة خاصة. فهذا المشروع الدراسي الذي وصل إلى عقد لقائه الخامس عشر هذا العام، وأنجز دراسات مستقبل الديمقراطية في الجزائر ومصر والكويت، ويواصل إنجازها في عدد من الدول العربية الأخرى، ما كان له أن يستمر من دون الحاجة إلى تمويل خارجي لولا تطوع الطيف الديمقراطي من مختلف التيارات الفكرية على الساحة العربية، وقيامهم بكتابة البحوث والمشاركة في اللقاءات على حسابهم الشخصي. فإلى جميع أصدقاء المشروع الشكر والتقدير والعرفان.

والشكر موصول إلى مركز دراسات الوحدة العربية الذي أخذ على عاتقه نشر أغلب الدراسات الصادرة عن المشروع، واعتبر نشاطات المشروع امتداداً لجهوده في تأسيس الوحدة العربية على قاعدة الديمقراطية. ولا يفوتني أن أشكر مركز الدراسات اللبنانية في أكسفورد، بشخص مديره الزميل والصديق نديم شحادة، على ما قدمه من تسهيلات لانعقاد اللقاء الرابع عشر. وكذلك الشكر والتقدير واجب لكلية سانت كاثرين في جامعة أكسفورد على استضافتها كالعادة للِّقاء السنوي.

والله من وراء القصد.

علي خليفة الكواري
الدوحة ١٥/ ٥/ ٢٠٠٥

المشاركــــــون

أحمد العبيد	المانيا
أحمد عجاج	لبنان/ بريطانيا
أحمد قعلول	تونس/ بريطانيا
أحمد نجيب الشابي	تونس
إسماعيل الشطي	الكويت
آفاق الوزير	اليمن/ الولايات المتحدة
الأمين أحمد بالحاج	ليبيا/ بريطانيا
برهان غليون	سوريا/ فرنسا
بومدين بوزيد	الجزائر
توفيق السيف	السعودية/ بريطانيا
ثناء فؤاد عبد الله	مصر
جمال عمر الهجري	بريطانيا
جورج القصيفي	لبنان
جون نصطا	سوريا/ المانيا
حسان شفيق بالي	سوريا/ المانيا
حسن مشيمع	البحرين
حمزة الحسن	السعودية/ بريطانيا
حيدر شعبان	السعودية/ بريطانيا
خالد الحروب	فلسطين/ بريطانيا
خديجة صفوت	السودان/ بريطانيا
خير الدين حسيب	العراق/ لبنان
رغيد الصلح	لبنان
رفيق عبد السلام بوشلاكة	تونس/ بريطانيا

رياض الدادا	لبنان
زايد الوزير	اليمن/ الولايات المتحدة
زكي علي الصالح	السعودية/ بريطانيا
سعيد شهابي	البحرين/ بريطانيا
سوهيلة الصفار	البحرين
صادق الشيخ	بريطانيا
صباح المختار	العراق/ بريطانيا
الصادق البخيت الفقيه	السودان/ بريطانيا
عالية الحمداني	العراق/ بريطانيا
عبدالله النيباري	الكويت
عبد الحسين شعبان	العراق/ بريطانيا
عبد العزيز الخميس	السعودية/ بريطانيا
عبد النبي العكري	البحرين
عبد الوهاب أحمد الافندي	السودان/ بريطانيا
عز الدين عبد المولى	بريطانيا
عزيز العرادي	البحرين
علي بن عرفة	بريطانيا
علي خليفة الكواري	قطر
علي الدباغ	العراق/ الإمارات
علي ربيعة	البحرين
علي فخرو	البحرين
عمر العجب	السودان/ بريطانيا
فارس عبد الحافظ البريزات	الأردن
فاروق عبدالرحمن عيسى	السودان/ بريطانيا
قاسم علي جمعة	السودان/ بريطانيا
كامل مهدي	العراق/ بريطانيا
لطفي زيتون	بريطانيا
محمد الجابر	بريطانيا
محمد الرميحي	الكويت
محمد سعيد الشهابي	البحرين/ بريطانيا
محمد الفال	السعودية/ بريطانيا

محمد عبد الحكم دياب	مصر/ بريطانيا
محمد محجوب هارون	السودان/ بريطانيا
مصطفى عبد العال	مصر/ بريطانيا
مفتاح ململوم	بريطانيا
موسى بن أحمد	المانيا
مي اليماني	السعودية/ بريطانيا
نادية أبوزهرة	مصر/ بريطانيا
ناصر منيف قلاوون	لبنان/ بريطانيا
نديم شحادة	لبنان/ بريطانيا
نزار يوسف	بريطانيا
نيرة المختار	العراق/ بريطانيا
هاشم محمد أحمد	السودان/ بريطانيا
هشام العباسي	بريطانيا
هويدا حسين شبو	السودان/ بريطانيا
يوسف الشويري	لبنان/ بريطانيا
يوسف عبدالحسن حبيب	البحرين

المشاركون في الدراسة الذين لم يتمكنوا من حضور اللقاء

إسماعيل نوري الربيعي	العراق/ كندا
إيهاب نايف الفراء	فلسطين
باقر إبراهيم	العراق/ السويد
حيدر إبراهيم علي	السودان
خالد سليمان	الأردن
خليل العناني	مصر
رمزي بن عامر ابن الساحل	الإمارات
سالم توفيق النجفي	العراق
سري عبد الفتاح سمّوري	فلسطين
طارق عطاء	السودان/ كندا
عادل السويدي	بريطانيا

عاطف السعداوي	مصر
عبد الله علي العليان	عمان
عبد الجليل كاظم الوالي	الإمارات
عزمي عاشور	مصر
ماجد الجزيري	بريطانيا
محمد جمال الطحان	سوريا
محمد الدحان	المغرب
محمد هلال الخليفي	قطر
محمد همام	المغرب
نصر محمد عارف	مصر/ الأمارات
هيثم الهيتي	العراق

القسم الأول

اللقاء السنوي الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية

الفصل الأول

الجذور الدينية للاستبداد

الاستبداد في فكرة ولي الأمر وفقه الغلبة وولاية الفقيه في الوقت الراهن

علي الدباغ(*)

الاستبداد في أبسط تعريفاته هو تفرّد في الرأي في شؤون تخصّ الجماعة، وبالتالي فهو احتكار أو اغتصاب لحق الجماعة في إبداء رأيها، وفي النهاية فهو طغيان واعتداء على الآخر.

يعتبر الاستبداد في الدول العربية حالة عامة وغالبة وسمة أساسية تطبع الحياة السياسية العربية، على أن الاستبداد له جذوره الممتدة إلى عصور الإسلام الأولى التي أفرزت نظماً للحكم اكتسبت شرعية دينية بمرور الوقت، لتصبح حكماً ونظرية مقدسة لا يجوز الحديث عنها والخروج عن تشكيلتها أو التفكير بطرح بديل منها، والاستفادة من تطور النظم المدنية وظهور أنظمة حكم تنظم ضوابط للحاكم والمحكوم بأجهزة رقابة تفرض شفافية صعوداً إلى طريقة متحضرة لاختيار رأس السلطة ومنعه من الاستبداد والانفراد في الرأي.

وقد وجد النظام العربي الحالي في تلك النظريات والنظم ما يشبع رغبة الاستبداد فيه، فتشبّث بها بقوة وقاتل من أجلها على الرغم من أن هذا النظام العربي لم

(*) رجل أعمال متخصص في شؤون المرجعية الشيعية من العراق.

يُعِر أهمية للاعتبارات الدينية الأخرى. ويوازي هذا الاستبداد السياسي استبداد آخر بدأ يتبلور في فكر بعض الحركات الإسلامية.

وعلى الرغم من ان الاستبداد والتغلب له أسباب عديدة، منها ما هو ذاتي، ومنها ما هو موضوعي، ومنها ما هو تراثي متراكم، ومنها ما هو حديث ومعاصر، سنحاول في هذا البحث أن نسلط الضوء على جانب واحد من هذه الأسباب، وهي الجذور الدينية للاستبداد ونشأتها، تاركين بحث الأسباب الأخرى للاستبداد للآخرين، علماً بأن هذا البحث ليس بحثاً فقهياً، وإن كان قد استعان ببعض المصطلحات الفقهية، لكنه بحث فكري يقتبس من الفقه ولا ينقده، بل ينقد الآثار الاجتماعية التي تترتب عليه.

أولاً: نظرية الحكم في الإسلام

١ ـ عند الشيعة الإمامية

النظرية الإسلامية في الحكم عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية في زمن حضور المعصوم التي تعتبر جزءاً من العقيدة وأصلاً من أصول الدين، تستند إلى أن النبي (ﷺ) يستمد شرعيته من الله الذي اصطفاه واختاره وعيّنه، وهو معصوم من الخطإ، وقد قام النبي (ﷺ) بأمر من الله بتسمية اثني عشر خليفة (إماماً) من بعده سماهم بأسمائهم، وهم الأئمة الاثنا عشر، وهم معصومون أيضاً وتقع وظيفتهم الأساسية في تفسير وحراسة الإسلام، عقيدة وشريعة، من التحريف.

والوظيفة الثانية هي مهمة الحكم، ليستطيع المعصوم أن يحقق الوظيفة الأساسية من خلالها، ولكنه يستطيع أن يحققها من دون تسلمه الحكم.

ويؤمن الشيعة الإمامية أن هؤلاء المعصومين مسدّدون من الله تعالى ومعصومون من الخطأ بملكة ذاتية وقدرة على منع النفس من ارتكاب الخطإ، فهم لا يظلمون ولا يستبدّون.

على أن فكرة حكم المعصوم قد تمّ تطبيقها في عهد النبي (ﷺ)، وفي عهد علي ابن أبي طالب، وشهور معدودة في عهد ولده الحسن بن علي. وقد كان واضحاً أن الممارسة اليومية مع المعارضين كانت تتسم بأعلى درجات التسامح حتى مع المعارضين السياسيين، وبعدها عن الاستبداد على أساس أن المعارضة في زمن النبي (ﷺ) كانت لا تجرؤ على الكشف عن نفسها حتى مع توفر المقوّمات والحصانة التي كان يضفيها نبي الرحمة (ﷺ). وقد بدا هذا التسامح جلياً بصورة عملية في زمن علي بن أبي طالب ـ

الذي لم يفرض بيعة ملزمة لحكمه في عنق الآخرين ـ وظهور حركات معارضة تعامل معها الإمام علي بطريقة إنسانية وبدرجة عالية من ضبط النفس، ولم يفرض عقاباً على نيات المعارضين مع علمه الكامل بتلك النيات.

هذه النظرية محكومة بوجود النصّ عند وجود الإمام، ولكن بعد غياب المعصوم لا يوجد نصّ عليها، وبالتالي فإن حكم تطبيقها كان مرتبطاً بفترة مضت وانقضت، ولا يتوفر أي غطاء ديني أو مسوّغ شرعي لأن يتم تعميم هذه الفكرة أو إعادة تطبيقها من قِبَل الناس العاديين (غير المعصومين)، وبالتالي فإن هذه الفكرة تصبح غير قابلة للتطبيق ومرفوضة دينياً في العصر الحاضر لانقضاء عهدها وعدم وجود أي نصّ لتطبيقها في زمن الغيبة، ولا يمكن أن تشكل ذريعة لتجديدها من قبل أي كان من عامة البشر. وهكذا، فإن إمكانيات ظهور استبداد تحت هذا المسمى يفتقد أي أرضية أو بيئة يمكن أن تضفي عليه أي نوع من الشرعية الدينية.

وبالتالي، فإن إمكانيات الاستبداد والتغلّب لا تعتبر قائمة في هذه النظرية لأن الإمام في الدرجة الأولى تكون مهمته التبليغ والتشريع (في الحدود الموصوفة له) وحفظ الشريعة والشرح والتفسير. وأما الجانب السياسي السلطوي، فهو مهمة ثانوية ومضمون فرعي للإمامة، حيث إن الإمام يحمل هذه المهمة الأساسية بصورة مستقلة عن كونه حاكماً سياسياً يملك السلطة التنفيذية فعلاً أو غير حاكم، لا بصورة متوازية لمهمته السياسية، أي إن مهمة الإمام المعصوم ليست سياسية أو تنظيمية سلطوية في الدرجة الأولى، وانما هي عقائدية تشريعية بالدرجة الأولى، وسياسية تنظيمية في الدرجة الثانية. ومن هنا، فان الإمام المعصوم عندما يفقد منصبه السلطوي لا يفقد إمامته، بل يضحّي بدوره السلطوي السياسي لمصلحة الدور الأول، وبالتالي فلا يمكن أن يتولد تغلب أو استبداد، لأن مهمة التبليغ والتشريع يكون قبولها من الناس أمراً طوعياً ولا يمكن تطبيقها قسرياً.

وفي غياب المعصوم، لا يوجد إجماع شيعي على صيغة محددة لنظام الحكم ـ وإن ظهرت لهم دويلات هنا وهناك في أزمان مختلفة يتسم معظمها باستبداد وتفرُّد واضح في الحكم لا يختلف في كلياته عن نظام الخلافة أو وفق نظريات معيّنة كنظرية ولاية الفقيه التي سنبحثها لاحقاً. وعلى هذا، فيمكن القاعدة الشيعية التعايش مع أي نظام يحترم الثوابت الدينية (ثوابت العقيدة) ولا يعتدي عليها، على اعتبار أن الحاكم الحقيقي في نظرهم هو الإمام الغائب المهدي المنتظر (الإمام الثاني عشر) الذي سيقيم حكومة العدل الموعودة عند ظهوره وممارسته لسلطاته كإمام معصوم وحاكم أيضاً.

لذلك يمكن قبول الأنظمة الديمقراطية وانتخاب رأس السلطة بالاقتراع المباشر أو غير المباشر من قبل المجالس المنتخبة التي تستطيع أن تمنع استبداد وانفراد الحاكم وتوفير ضمانات لعدل السلطة، كما عبّر عن ذلك أحد مراجع الشيعة الكبار، وهو محمد حسين النائيني، في كتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** بضرورة وجود دستور، وقد عرّفه بأنه: «أعلى القوانين وأحكامه لازمة الإجراء على كل فرد، وأنه يحدّد صلاحيات الحاكم ويعرف حقوق الشعب وحرياته»، بل ذهب أكثر من ذلك إلى اعتبار مقاومة الاستبداد واجباً شرعياً، وليس حاجة سياسية فقط على اعتبار أن الاستبداد هو إخضاع الناس بالقوة ودفع لهم بالإكراه على طاعة المستبد، وإذا هم استجابوا فإن ذلك سيكون ظلماً للنفس وعبودية للطغاة التي تصل إلى الشرك بالله الواحد الأحد، ولإنقاذ عقيدة التوحيد من شبهة الشرك، وهو ما عرف وقتها بفقه المشروطة الذي أفرز فكراً متقدماً في مقاربة مفهوم السلطة في عصر الغيبة، وأنتج رؤية منفتحة تجاوزت الموروث الذي حكم الحياة السياسية الإسلامية في نقاط رئيسية نجملها في ما يلي:

أ ـ ولاية الأمة على نفسها مع ما تفرضه من عدم حصر الأمور الحسبية بنواب الإمام الغائب، بل يكون ذلك من خلال نواب الأمة في مجلس الشورى المنتخب.

ب ـ تحويل السلطة والممارسة السياسية إلى شأن عام يشمل جميع أفراد المجتمع ولا ينحصر بالفقهاء.

ج ـ اعتبار المواطنة هي القاعدة التي تقوم عليها الحقوق لأفراد المجتمع، وليس الدين. وبذلك فقد حلّ إشكالية الذميين منذ قرن من الزمن قبل أن ينظر إليها إلى أنها مواطنة من الدرجة الثانية.

ونعتبر أن هذه المحاولة الجسورة من النائيني نقلة كبيرة في الفكر السياسي الإسلامي الشيعي باتجاه التمازج مع الحياة المدنية المعاصرة والدولة الوطنية في زمن الغيبة أو «ميثولوجيا الإمامة»، كما يسميها محمد عابد الجابري في **العقل السياسي العربي**.

٢ ـ عند المذاهب الأربعة

إن المفهوم العام والوظيفة المركزية للإمامة عند المذاهب الأربعة هو الحكم في الدرجة الأساسية، حيث يؤدي الحاكم من خلاله وظيفة إقامة الأحكام وحراسة الدين، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يقوم بالدور الثاني ما لم يتسلم مقام الحاكم على

عكس النظرة الشيعية التي ترى للإمام الدور الثاني أولاً، بمعزل عن تسلمه الحكم كما أسلفنا. لذا فإننا عند مقاربتنا لمفهوم الإمامة عند المذاهب الأربعة نتّجه إلى تعريفها بالحاكم الدنيوي حصراً الذي يتساوى مع غيره ولا يتفرد عنهم بنصّ أو بحديث أو بملكة تميّزه من الآخرين.

لم يفرز النظام السياسي الذي تولّى الحكم بعد النبي (ﷺ) ـ وقبل نشوء فكرة المذاهب الأربعة في القرن الثاني ـ حكماً أو شكلاً محدداً أو طريقة متفقاً عليها تحدّد المعالم الأساسية لتسمية رأس السلطة أو الحاكم، كما يبيّن ذلك علي عبد الرازق في **الإسلام وأصول الحكم**.

على أن فكرة الخلافة التي كانت في عصرها الذهبي في زمن الخلفاء الراشدين وتجربتها التي تختزنها الأمة في وعيها كنموذج يحتذى للاقتداء به، فإن هذا الوعي نفسه يختزن أيضاً بمرارة مساوئ الخلافة الأموية والعباسية التي تمثلت في أعلى صور الاستبداد والتفرد، والتي حوّلت الحكم إلى ملك عضوض لا يرقى حتى أن يكون منصباً دنيوياً تنفيذياً عادلاً، فضلاً عن إعطائه الصبغة الدينية.

لقد مهّد نظام الخلافة هذا لنشوء استبداد مزمن في جسد الأمة، ونعتقد أنه كان المانع لأي تطوير لنظام مدني في ممارسة الحكم، حيث إنه كان، كما يصفه علي عبد الرازق، بالسلطان المطلق الذي ينزل من أمته بمنزلة الرسول من المؤمنين. وهذا الخليفة بهذه الصفة يستعصي أمره على أي احتساب أو رقابة، ويصبح بذلك سلطاناً مطلق الصلاحيات، وسلطته غير قابلة لأي نوع من أنواع الاقتسام، فله وحده الأمر والنهي، وبيده وحده زمام الأمة، وتدبير ما جلّ من شؤونها وما صغر. وكل ولاية دونه هي مستمدة منه، وكل وظيفة تحته هي مندرجة في سلطانه، وكل خطة دينية ودنيوية هي متفرعة عن منصبه.

لذلك نجد أن بدايات الاعتراض على هذا الشكل من الحكم الذي انحدر إلى ملك عضوض قد تمت مواجهته بأقسى درجات البطش والتنكيل، وقد ابتدأ في عهد معاوية ولم ينته لغاية الآن. لذلك فإن الخلافة، في رأي عبد الحميد بن باديس، رمز خيالي في عقول المسلمين، وإن اللهفة في الرجوع إليها هي بسبب عجز العقل العربي في تطوير نظام سياسي يتآلف مع الدين ويحتويه الدين ولا يتنافر معه.

وقد تم تفصيل نظريات لاحقة بعد الصدر الأول للإسلام لشرعيات مختلفة لتسلم الحكم والسلطة، وأصبحت مصدراً تشريعياً في ما بعد. وهذه النظريات يمكن إجمالها في ما يلي:

أ ـ اختيار أهل الحل والعقد

يبدو أن الرأي الغالب قد استقر على أن اختيار الخليفة أو الإمام عند مذهب أهل السنّة يتلخص في ما أورده عبد القادر البغدادي المتوفى في سنة ٤٢٩ هـ في كتابه **أصول الدين**[١]: «إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدها لمن يصلح لها، فاذا فعل ذلك وجب على الباقين طاعته».

وهكذا، قال القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ في **التمهيد**، والإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ في **المواقف**، ومنهم من ذهب إلى أنها تنعقد بخمسة فقط، كما هي في بيعة أبي بكر التي انعقدت بخمسة هم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وسالم مولى أبي حذيفة، وبشير بن سعد، وأسيد بن خضير، وكذلك في جعل عمر الشورى في ستة لتنعقد البيعة من خمسة أشخاص.

وقد رفض ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ هـ في كتابه **الفصل في الملل والأهواء والنحل** صحة عقد الإمامة بعقد فضلاء الأمة في أقطار البلاد.

ب ـ العهد من الإمام السابق وتشمل ولاية العهد والميراث

يمكن تلخيص هذا الرأي بايجاز على ما ذكره الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ في **الأحكام السلطانية**: «والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحلّ، والثاني بعهد الإمام من قبله». وأورد في باب آخر جواز عدم استشارة أحد من أهل الاختيار، وجاز له أن ينفرد بعقد البيعة وتفويض العهد اذا عقدها لغير الوالد والولد.

وسبقه إلى ذلك أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠ هـ في **الإبانة عن أصول الديانة**، والذي أثبت فيها صحة عهد أبي بكر إلى عمر. وتبعه الباقلاني الذي أيّد عقد الولاية لعمر.

ومن المحدثين، نرى الشيخ محمد الشربيني المتوفى سنة ٩٧٧ هـ في **مغني المحتاج** ينصّ على أن «لا يشترط في الاستخلاف رضى أهل الحل والعقد في حياته أو بعد موته اذا ظهر له واحد جاز بيعته من غير حضور غيره ولا مشاورة أحد، ويجوز العهد إلى الوالد والولد، كما يجوز لغيرهما، وقد جزم به صاحب **الأنوار** وابن المقّري».

ج ـ الاستيلاء أو الغلبة (وسمي بعدئذ فقه الغلبة)

وقد بيّن أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ في **الاقتصاد في الاعتقاد** في شرح

---

(١) انظر: أبو منصور عبد القادر بن طاهر البغدادي، **كتاب أصول الدين**.

مطول بانعقاد الإمامة لمن انتهض لهذا الأمر مع فوات شروطها لحال الضرورة.

وكذا تبعه القلقشندي المتوفى سنة ٨٢١ هـ في اعتبار الطريق الثالث من الطرق التي تنعقد بها الإمامة، وهي القهر والاستيلاء.

إن الطرق التي مرّ ذكرها قد اعتبرت حصرياً طرقاً شرعية لتعيين الحاكم، وقد تمّت تقوية إحداها على الأخرى اعتماداً على ما شهدته تلك الفترة من ظرف يتطلب تغليب طريقة على أخرى، كما في التساهل في نظرية أهل الحل والعقد التي تنطلق من عدم اشتراط أهل العقد في جميع الأمة المسلمة، بل يكتفى بمن وجد فيهم في بلد الإمام، ثم من يكتفى ببعضهم، ثم يتضاءل ليصل إلى خمسة، فواحد.

بينما يضعف ابن حزم نظرية أهل الحل والعقد لمصلحة العهد، فيراها أفضلها وأصحها، بل يتنازل أكثر عندما يصرح: «فإن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه، فوثب رجل يصلح للإمامة، فبايعه واحد فأكثر، ثم قام آخر ينازعه ولو بطرفة عين بعده، فالحق حق الأول سواء أكان الثاني أفضل منه أو مثله أو دونه»(٢).

وهكذا، يرى الزيدية بأن كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالإمامة، يكون واجب الطاعة ولو لم يبايعه أحد، فإنه بخروجه ودعوته الناس إلى نفسه يكون إماماً.

وهكذا، فقد صرف النظر تحت وطأة الرغبة أو الاضطرار إلى تبرير النهج القائم الذي آل اليه الحكم الإسلامي عن دور الأمة وتوقف الشرعية عليها، إلى الاكتفاء عنها ببيعة شخص واحد.

ثم آل الأمر إلى اعتبار ولاية العهد طريقاً شرعياً حتى في حالة تعدد ولاة العهد، ثم انتهى الأمر إلى اعتبار التسلط بالقوة طريقاً شرعياً، كما يرى شمس الدين في **نظام الحكم**.

وقد استندت جميع هذه النظريات إلى أن النبي (ﷺ) لم ينصّ على تعيين خليفة، لذلك فللمسلمين أن يسلكوا في تعيين الخليفة أي طريق يشاؤون.

وقد تمّ التنظير وحشد الآراء ووضع أحاديث للتدليل على هذه النظريات، على أن هذه النظريات لا ترقى إلى صفة الإلزام الديني أو العقيدي، بل كان بعضها تجارب تطبيقية لها ما لها وعليها ما عليها، وكثير منها أسس لاستبداد سلطوي أصبح منهجاً في الحكم استمر إلى يومنا هذا، ولعبت بها السياسة والقبلية والمال والقوة فعلها،

---

(٢) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**.

لتنتج طرقاً وأساليب للحكم بدت وكأنها ترقى إلى صفة القداسة بسبب تكرارها واستعمال البطش والقوة ضد المعارضين الذين حاولوا أن ينتفضوا على تلك القوالب التي ألزمت الآخرين باتباعها.

وواضح أن مقوّمات ظهورالاستبداد تبدو جلية وواضحة، ولا يوجد ما يحدّ أو من يحدّ من هذه النزعة وسط إرهاب فكري وديني بالتكفير والخروج على الإجماع العام. لذلك فقد انطبعت الحياة العربية الإسلامية منذ بواكيرها بالتفرد والفردية، وهي وإن سلمت من الاستبداد في الرأي في العصر الأول، لكنها استشرت مع الحكم الأموي وما تلاه من حكم بني العباس.

وللأسف، لم تسمح الظروف السياسية وقسوة الحكام المستبدين ببروز وتطور في الفكر السياسي الإسلامي، أو فرز آليات ملزمة تسمح لعامة المسلمين بممارسة دورهم في اختيار الحاكم بطريقة عادلة ومتكافئة، بل لعبت مرة أخرى السياسة والمال والنفوذ دوراً كبيراً ومتواصلاً لقرون استمرت إلى عصرنا الحاضر في تجميد الفكر السياسي وإرغامه وإلزامه بقوالب تمّت صياغتها وتم تثبيتها كأركان مقدسة.

لذلك، نخلص إلى أن قضية الحكم هي مسألة مدنية بحتة لا يفرض فيها الإسلام شكلاً أو قالباً يلزم أتباعه مثلما هي في الأمور التي ترتبط بالعقيدة أو في المسائل التعبدية الأخرى التي يعتبر الخروج عليها خروجاً من الدين يوجب نوعاً من التكفير.

ثانياً: الإسلام والديمقراطية

لا بد لنا من البحث في هذا المحور سعياً للخروج بفهم منفتح وواع يقبل أن يطوِّر المسلمون نظاماً مدنياً للحكم، وألا يبقى أسيراً لفكرة ليست من العقيدة بشيء طبعت الحياة الإسلامية وتوقف فيها الابتكار والتطوير إلى أي نظام للحكم.

من المفيد جداً في فهم منفتح للديمقراطية أن نعتبر الديمقراطية نهجاً في التفكير وأسلوباً في العمل السياسي والاجتماعي والفكري، أكثر مما هي صيغة ووصفة ثابتة محدّدة المقادير مقرها أوروبا الغربية وشمال أمريكا، وهي في حالة تطور مستديم يصعب علينا أن نعتمد منه نموذجاً أوحد نحتكم اليه، وإنما هناك ثوابت نستطيع أن ننطلق منها بما يتوافق مع صياغة مقبولة تراعي المكوّن الثقافي والفكري والديني أيضاً.

من المفيد أيضاً أن نعتمد نهجاً تدريجياً لعملية التحول الديمقراطي الذي لا يتوقف، بل يتطور صعوداً للوصول إلى نموذج متقدم للديمقراطية، وألا نصرّ على

تطبيق صيغة جاهزة دفعة واحدة. ومما يشفع لنا في هذه المقاربة أن اختلاف المفاهيم في بلد عنه في آخر، يفرز نمطاً مختلفاً من التعامل، مما يسمح بابتكار آليات تتلاءم في الصيغة مع الأوضاع المختلفة للبلدان، طبعاً مع الحفاظ على الجوهر وعدم التهاون فيه. مثلاً فكرة الفردية التي تطغى على الفكر الرأسمالي الغربي يقابلها توازن بين الفرد والجماعة في الفكر الإسلامي الذي لا يسمح بطغيان الفردية المطلقة على حساب المجموع، وبالتالي فإن العملية الانتخابية قد لا تحتكر الفرد كقاعدة في عملية الاقتراع، بل تشرك المجموعات معه أيضاً.

ومن المفيد أيضاً أن نبيّن أن مفهوم الشورى في الإسلام لم يتمّ التعامل معه ومع مضامينه في كتب الفقه القديمة لأن الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة، ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي، كما يرى ذلك حسن الترابي في **نظرات في الفقه السياسي**، وأن مفهوم الشورى قد تمّ الترويج له حديثاً من قبل الطهطاوي والأفغاني تحت تأثير الاطلاع على الدساتير الغربية ومفرداتها، كما يرى رضوان السيد في **سياسات الإسلام المعاصر**، وأن مسألة الشورى كفكرة ومفهوم هي قديمة قدم الإسلام، لكنها أصبحت أيديولوجيا معاصرة في الخطاب الإسلامي تحت ضغط التحدّي الليبرالي الحديث والحاجة إلى مواجهة الديمقراطية كفكرة استهوت المجتمع الإسلامي الذي وجد فيها قرباً كبيراً من تكريم الإنسان من قبل الله تعالى، ومنظوراً إنسانياً يستهوي النفوس التي تمّ حكمها بحالة استبداد مستديمة، وفي الوقت نفسه، شكّلت تحدياً لإثارة أسئلة ومحاور عديدة توسّل المنظّرون فيها بأيديولوجيا الشورى كجواب عن الأسئلة والمحاور المطروحة عليهم.

إضافة إلى أن مفهوم الشورى غير محدّد المعالم، والى أين تنتهي حدوده؟ ومجالات استخدامه؟ ومدى إلزاميته؟ فقد خاطبت الآية الكريمة **﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾**[٣] وأعطت صلاحية للنبي (ﷺ) بأن ينفذ رأيه من دون رأي الجماعة. وقد عبّر عن ذلك فتحي يكن في **مشكلات الدعوة والداعية**، حيث يقول: «إن القائد في النظام الإسلامي هو صاحب الصلاحية في تدبير شؤون الأمة، الا أنه ليس ملزماً باتباع رأي الأكثرية في كافة الشؤون والأحوال». وتفسير آية الشورى واضح الدلالة على أن القول الفصل بعد المشورة إنما يعود إلى صاحب الصلاحية، وليس الأكثرية، لذلك فإن المزاوجة كما حاول البعض أن يجريها بين توأمة الشورى والديمقراطية هي عملية لم يكتب لها أي نجاح، على الرغم من تحميل الشورى بمفاهيم هي فوق طاقتها، بل إنهما يتباعدان أكثر مما يتقاربان. لذا فرض التحدي

(٣) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

البحث عن صيغ أخرى للتشابه في دين فيه من الغنى والاتساع والمرونة ما يستطيع معه أن يستوعب مفاهيم معاصرة.

يستطيع الإسلام أن يستوعب الديمقراطية بمفهومها المعدل (وليس بمفهومها الغربي المطلق التي تمنح ممارسة غير محدودة لحرية الفرد، وتمنحه حق التشريع المطلق، وأيضا مفهومها الديكارتي المادي) بنظرية أساسية مفادها أن التشريع في الإسلام في القضايا الأساسية، وإن كان حصراً في الخالق سبحانه وتعالى، الا أنه قد ترك منطقة فراغ في مساحة التشريع في قضايا أخرى لا يوجد معها نصّ قرآني ليملأها الشعب بواسطة مؤسساته التشريعية المتفق والمتوافق عليها. وهذه الرخصة متغيّرة بالزمان والمكان بشرط عدم تعارضها مع المبادئ الأساسية للشريعة. وما عدا ذلك، فإن الديمقراطية كشكل من أشكال الإدارة قابلة للتجديد والتخصيص بحسب زمانها ومكانها. وإنه، على حدّ قول راشد الغنوشي في **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**[٤]، يرى أن «الديمقراطية تقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكن المواطنين باستعماله من ممارسة الحريات الأساسية، ومنها الحريات السياسية».

تحتوي المبادئ الإسلامية على مبادئ غزيرة متجانسة مع الديمقراطية الغربية وتتماشى مع كثير من مبادئها ومؤسساتها، مما يعطي المسلمين فرصة كبيرة للعمل من أجل طرح تصور ديمقراطي لا يتصادم مع الدين، باعتبار أن الإسلام حضارة وفكر واسع يحوي كل القيم العادلة والمنطقية. فمثلاً يعتبر سيادة الشرع (القانون) على الحاكم والمحكوم من دون استثناء ركناً مهماً في الشريعة يتطابق مع المفهوم الديمقراطي، وكذا بالنسبة إلى فصل السلطات وتحديدها، وحق المرأة في الانتخاب والتمثيل النيابي.

على أنه لا توجد وصفة دينية ملزمة للدولة، فيمكن الدولة أن تختار ما تشاء من تطور في الأنظمة الإدارية، ومنها أنظمة الحكم، بشرط أن تنسجم مع الدين ولا تعاديه، بل تجعله إحدى الأدوات الأساسية للبناء الحضاري للمجتمع ووازعاً حراً وقوياً ضد الإخلال بالمجتمع المدني، إضافة إلى وازع القانون وقوة النظام العام.

إن الخطأ الكبير الذي وقع فيه البعض هو أنه جعل الديمقراطية على إطلاقها نقيضاً للإسلام الذي يصل إلى مرحلة التكفير، وجعلهما نظامين متضادين يعادي أحدهما الآخر، إما لأنهم غافلون عن أنه لا توجد وصفة واحدة للديمقراطية، وأنه

---

(٤) انظر: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

يمكن صياغة ديمقراطية صديقة، أو أنهم قد أوقفوا التاريخ عند أنظمة حكم متعاقبة في حياة المسلمين مارست تغييباً لأفراد المجتمع في اختيار حاكمه أو حتى اختيار والٍ من الولاة، وبذلك حكموا على الإسلام بالجمود واتهموه بأنه لا يستطيع أن يتعايش مع التطور، مع أن الإسلام كدين وعقيدة لا يهدف إلى القطيعة مع الآخر، بل يتعايش معه بسلام وأمان، وأن الاختلاف ليس منوطاً بالقطيعة، بل هو منوط بالتواصل والتعارف والتثاقف، فكيف به (الإسلام) لا يستطيع أن يتقبل أو يحتضن تطوراً إدارياً يضفي عليه مسحته وطابعه؟

على أن الحق يقال إن دراسات معمّقة ومنفتحة لمقاصد الديمقراطية وغاياتها يمكن أن تنتج تزاوجاً، بل تماهياً مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية تزول معها الفكرة المنغلقة والمحدودة للتصورات الدينية التي ترفض المستورد عموماً.

ثالثاً: مظاهر الاستبداد في فكرة الولاية

١ ـ الولاية (ولي الأمر)

لقد أنتج النظام الرسمي الإسلامي مفهوماً لولي الأمر تم تفصيله وتحديد معالمه بصورة تتطابق مع أشكال نظم الحكم التي ذكرناها سابقاً، والتي حكمت حياة المسلمين. وقد صاغ هذا النظام الرسمي الحاكم أحاديث موضوعة لتوكيد هذه الممارسة، فعند وصول الحاكم إلى رأس السلطة بأي من الطرق التي مرّ ذكرها، فإنه يصبح حاكماً بأمر الله، ويصبح ولياً للأمر، وقد تمّ تفسير آية الولاية ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٥] لتنطبق عليه، وحتى لو كان فاسقاً أو جاهلاً (كما بيّن ذلك الباجوري في طرق تعيين الإمام: «ثالثها ـ استيلاء شخص مسلم ذي شوكة متغلب على الإمامة ولو غير أهل لها كصبي وامرأة وفاسق وجاهل، فتنعقد إمامته لينظم شمل المسلمين، وتنفذ أحكامه بالضرورة» ـ)[٦]، وبالتالي تصبح بيعته واجبة وملزمة ولا يوجد فيها أي خيار، والخروج عليه يعتبر خروجاً على البيعة يعرّض الخارج فيه للقتل، وإن تبينّ وظهر فسقه للملإ، وبالتالي فقد تمّ إضفاء صبغة ومسحة دينية على مظاهر استبداد الحاكم بأمر الله أو الخليفة.

ولم يعمل بمبدإ الشورى في اختيار الحاكم، أي بالانتخاب، وإن كان مبدأ الشورى قائماً ومعمولاً به في الأمور الأخرى في نطاق محدود. مثلا إن مبدأ الشورى

(٥) **القرآن الكريم،** «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٦) انظر: إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري، **حاشية الباجوري على ابن قاسم الغزي.**

قد تمّ العمل به في شورى الحل والعقد الذي كان الحاكم يؤسسه هو من دون الرجوع إلى الرعية، وكان هو يسمي من يراه معه ويستبعد من يخالفه الرأيَ. ولم يتمّ ابتكار أو تطوير أي آليات تعمم مبدإ الشورى لتطال الأركان الأساسية في حياة الأمة، كأن يرقى إلى مستوى اختيار الحاكم مثلاً، أو تطوير فكرة أهل الحل والعقد، أو فرض آليات ووسائل ملزمة كنوع من العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم يلتزم به المحكومون ولا يحيد عنه الحاكم. وبذلك بقيت أو تجمدت الأشكال المذكورة للحكم، لأنها تلبّي رغبة التفرد والاستئثار بالسلطة عند الحاكم التي هي شيء يكاد يكون حتمياً لنشوء استبداد في غياب حدود ملزمة للتمدد على حساب حقوق المجموع.

ونعتقد أن مسألة البيعة التي تمّ استغلالها والاستفادة منها بطريقة جائرة لضمان حكم دائم للحاكم ليس له فقط بل لمن يرثه في الحكم، وأن مبدأ أن في عنق الناس بيعة، وربطها بإحكام بالمسألة الدينية، والخروج عليها يعتبر خروجاً على الإجماع العام، مما يستوجب قطع تلك العنق التي فيها بيعة، قد فرض إرهاباً فكرياً، وشكّل رادعاً عنيفاً لمسألة تطوير واستحداث آليات مبتكرة للحكم لا تتعارض مع أصل الدين، بل تطور الوسائل التي أتاحها الدين، مثل الشورى ومبادئ العدالة الاجتماعية، وجعل من تسوّل له نفسه التفكير في أمر كهذا تحت دائرة الشبهة والمطاردة والتغييب. لذلك توارت إمكانية تحديث وسائل وآليات التطوير في هذه المسألة في المجتمعات الإسلامية مقارنة مع ما نتج في المجتمعات الغربية من ابتداع قضية الديمقراطية، وإن لم تخلُ المجتمعات الغربية من وسائل إرهاب فكري، وإنها وإن ربطت قضية الحكم بمسألة الدين لتعطيها صفة القداسة، الا أنها لم تلزم الناس ببيعة قسرية ملزمة.

وإسقاطاً على هذا المفهوم في عصرنا الحاضر ما نراه في أنظمة عربية ـ ملكية أو قريبة منها، على الرغم من تميّز بعضها بسلوك عادل من الأخرى ـ تكبت وتخنق الحريات العامة وتندرج بصورة متطابقة مع هذا المفهوم الذي أنشأه وعَاظ السلاطين. فمفهوم ولي الأمر يمثّل ركناً أساسياً في شرعية الملك الذي أنشأ مجلساً استشارياً غير منتخب هو اختاره من أهل الحل والعقد، لا يستطيع أن يناقش ما يفعله ولي الأمر، فهو فوق أي مساءلة أو احتساب، ولهذا الولي بيعة في عنق الرعية إلى آخر يوم في حياته تتجدد مع من يختاره ولياً لعهده.

٢ ـ ولاية الفقيه

نشأت فكرة ولاية الفقيه المطلقة أول مرة عند الشيخ أحمد النراقي، وهو أحد علماء الشيعة الإمامية المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ. وقد نادى بهذه الفكرة أيضاً أحد علماء

السنة، وهو عبد الملك الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، ثم نادى بها وطبقها عملياً الإمام الخميني بعد نجاح الثورة في إيران عام ١٩٧٩ م.

ولا نعتقد بأن هناك تلازماً بين ولاية الفقيه والمدرسة الأصولية أو تنافراً مع المدرسة الإخبارية. فـ «الإخبارية» و«الأصولية» مصطلحان علميان يتعلقان بمنهج الاستنباط الفقهي، والإخباريون يركّزون في استنباطهم على الأخبار، ويرونها كافية لاستنباط الأحكام الشرعية من دون حاجة إلى أدلة من غيرها كالأدلة العقلية. والأصوليون يعطون للعقل دوراً أكبر في الاستنباط من الإخباريين، فالفرق بينهما يقتصر على منهج الاستنباط فقط، ولا فرق بين الإخباري والأصولي في العقائد.وقد حدثت فتنة في القرون الماضية بسبب انقسام الناس وتعصّبهم إلى أحد هذين الاتجاهين، لكن لم يعد هذا الأمر قائماً حالياً.

وكبار علماء الشيعة الماضين والحاضرين، بعضهم يتبنّى المنهج الإخباري كصاحب **الرسائل**، وأكثرهم يتبنّى المنهج الأصولي ولا ضير في ذلك، ولا حرج، وهناك من تبنّى المنهجين في بحوثه، مثل الشيخ محمد أمين زين الدين صاحب كلمة التقوى.

ترتكز فكرة ولاية الفقيه ـ التي هي اجتهاد غير ملزم، وغير متفق عليه عند فقهاء الشيعة ـ على أن للفقيه ولاية عامة في أمور الدولة، ويمارس دوره باعتباره نائباً للإمام المعصوم الغائب (المهدي المنتظر)، ويصبح بذلك أولى بالمؤمنين من أنفسهم ومالهم وحياتهم، كما عبّر عنها الخميني: «الفقهاء العدول مكلفون مأمورون بالقيام بجميع الأمور التي كانت في عهدة الأنبياء».

وبذلك لا تختلف ولاية الفقيه عن فكرة ولي الأمر باعتباره يحكم بأمر الله وإطاعته واجبة وتماثلها في فكرتها الأساسية.

وقد طورت التجربة الإيرانية فهماً مختلفاً للحاكم من خلال شروط ملزمة لمعالم صلاحيات ولاية الفقيه، فمثلاً لا يشترط بالولي الفقيه أن يكون حاكماً، بل يستطيع الشعب ممارسة حقه بانتخاب حاكم يكون حائزاً على شروط يتمّ تحديدها، ويصبح الولي الفقيه مراقباً لأداء الحاكم والمؤسسات الدستورية الأخرى.

إن المشكلة الكبرى نشأت في تعريف الولي الفقيه الذي يستمد شرعيته من الله تعالى، فهذا الفهم الثيوقراطي الذي يضفي منزلة سماوية تمنع أي مساءلة مدنية لشخص الولي الفقيه في الأمور الدنيوية الحياتية التي قد تخرج من الإطار الفقهي المتعارف عليه، يؤسس لإضفاء هالة من القداسة وحصانة من المناقشة أو الاعتراض على الحكم الدنيوي الذي يتعرض له الولي الفقيه، وبالتالي فقد ينتج استبداداً دينياً

خطيراً. يقول الشيخ جوادي آملي أحد أعضاء مجلس الخبراء في «ولاية الفقيه»: «إن أعضاء مجلس الخبراء يشخّصون نصب الفقيه الجامع أو عزله، وليسوا سبباً في النصب أو العزل. إن القائد الإسلامي لا ينصّب ولا يعزل أبداً من طريق الناس أو الخبراء». وهذا منحى خطير يؤسس لطريقة جديدة في ظهور الحاكم المستبد، ويضفي نوعاً من الامتداد الإلهي للولي الفقيه الذي يشكل له هذا الامتداد سطوة ذاتية عند الناس من التعرض للولي الفقيه أو مساءلته.

ولكي يتمّ تحصين نظرية ولاية الفقيه من مكامن ظهور استبداد فيها، لا بد من تحديد حدود ولاية الفقيه من خلال الممارسة والتجربة التي عاشتها إيران مع هذا الشكل من أشكال الحكم الذي يعتبر أول تجربة حكم لولاية الفقيه، وتحتاج فيها إلى التهذيب والتعديل والاستفادة من الثغرات التي نشأت من التطبيق، وربما الاستغناء عنها، وهي ولدت من اجتهاد وفهم لنصوص وفعل المعصوم. وهذا الاجتهاد أو الفهم ليس جامداً، ويمكن فهمه بدرجات مختلفة اذا تم أخذه من زواياه وجوانبه المختلفة. وهذا هو أحد الجوانب المضيئة في الاجتهاد الذي يعطي حلولاً متطورة مع الزمن لنصوص وأفعال مقدسة تراعي فيها الثوابت الفقهية.

هذه النظرية كانت تبدو أنها محصّنة من الخطأ عند من طوّرها وبحثها، لكنها تبقى نظرية تحاول مقاربة الواقع وقد تبتعد عنه في مواضع خطيرة. لذلك نرى من الضروري إعادة تقييم التجربة بصورة منفتحة بعيداً عن إضفاء صفات القداسة على نظرية لها ما لها وعليها ماعليها من خلال إعادة النظر إلى الدستور وتعديله بما يسدّ أيّ كوّة تفرز انفراداً بالرأي أو فرض أمر ديني أو دنيوي على الشعب بالقوة من قبل فرد أو قلة من الناس.

وقد تبدو الفكرة والنظرية في بداياتها بريئة من تهمة التفرد والاستبداد بالرأي، لكنها بحكم طبيعة البشر يصعب أن يكون فيها رأي الفرد وتحديده للخيارات العامة والحقوق المدنية للمجموع مصيباً في كل زمان ومكان. وقد بيّنت التجربة الإيرانية أيضاً أن رغبة المجموع وتطلعاته قد تتصادم مع رأي الولي الفقيه في الأمور المدنية التي تترجم إلى قوانين ملزمة للمجموع (على اعتبار أن الرأي الفقهي الديني هو رأي اختياري، ولا يمتلك الولي الفقيه تفويضاً في تطبيقه قسرياً)، وهذا ما يؤسس لاستبداد يستعمل الدين كأداة وسطوة لإسكات المعارضين ومعاقبتهم كمارقين على الشريعة.

ومن الواضح من اتجاهات الرأي في إيران أن هناك تذمراً عاماً من فرض الولي الفقيه رأياً يخالف رأي عامة الشعب، إما بواسطة السيطرة على المفاصل الأساسية وسلطات القرار التي غالباً ما تعطّل ما يتعارض مع مصلحة المجموعة الحاكمة التي تمّ

فرض بعض من رموزها تعييناً، في وقت فشلت في أن تحرز أصواتاً تؤهلها للدخول في المجلس النيابي، أو يتمّ تعطيل القرار من قبل الولي الفقيه نفسه عندما لا يكون هناك مخرج آخر.

على أن الأمر قد يأخذ منحىً أفضل لو كان الولي الفقيه هو مجموعة لا يتعارض تفويضها مع مبادئ الدستور الديمقراطي الذي يتطلب ألا يكون لفرد سيادة على الشعب، فالشعب مصدر السلطات، أما السيادة فهي لله وحده، وليس شخصاً منفرداً يراقب تطبيق دستور متوافَق عليه ليصبح حكماً في ما بين الناس والسلطات الأخرى التي تنعدم فيها فرص التفرد، ويتم تحديد تدخل الولي الفقيه بأمور متوافَق عليها ومعلومة، وليست مطلقة.

وهناك ثغرة كبرى ثانية، وهي أن الأمر قد يتطور تطوراً مثيراً وتصبح مطالبة الغالبية بإلغاء فكرة الولي الفقيه غير قابلة للتنفيذ، ويتم قمعها بالقوة. فعند ذلك تنشأ مظاهر الاستبداد ويتمسك الولي الفقيه بمنصبه دونما رغبة الغالبية، ويؤسس ذلك طغياناً يقمع تلك المطالبات بقوة الحديد.

٣ ـ الاستبداد في فكر الحركات الإسلامية

نتيجة الضغوط الهائلة والقمع المنظم الذي مورس تجاه الحركات الإسلامية من قبل أنظمة الحكم في الدول العربية توارت تلك الحركات تحت الأرض، واستطاعت أن تبني قواعدها وأفرادها وسط ثقافة أحادية تعتمد تكفير الآخر، بوصف الحاكمية لله وما عداها مجتمع كفر، ووصفه بالمجتمع الجاهلي، وأنجبت موجة من حركات الغلو السياسي والفكري في الوسط الإسلامي، ومارست استبداداً فكرياً طبع الحياة العامة لهذه الحركات في تعاملها مع الآخر المسلم وغير المسلم، فنشأت موجات تكفير امتدت أحياناً إلى بعض مناهج التدريس في بعض الدول العربية التي استطاعت هذ الحركات اختراقها والوصول إلى بعض مراكز القرار فيها بوضع تلك المناهج.

نحاول هنا الإشارة إلى مفهومَي الحاكمية والجاهلية اللذين يشكّلان أساساً فكرياً لمعظم الحركات الإسلامية، فهاتان المفردتان شاعتا في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر، وأثارتا الكثير من الجدل، خاصة أنهما تحوَّلتا من مجرد مفهومين فكريين نظريين إلى ممارسات عملية على يد بعض الجماعات السياسية الفاعلة في عالمنا العربي والإسلامي حين تبنَّتهما هذه الجماعات على المستوى الفكري، وسعت إلى ترجمتهما إلى واقع على الأرض.

فالفهم والإدراك الخاص الذي تنطلق منه هذه الحركات لمفهوم الحاكمية مثلاً

يرتّب نتائج معيَّنة ويفرض حركة وسلوكاً في نظرتهم وتعاملهم مع الواقع الذي نعيشه، وهذا ما يحتاج إلى متابعة في البحث نأمل أن يتم بصورة حيادية، لأنه يساعد إلى حد كبير في بلورة تعامل حكيم ومنصف يساهم في الخروج من أسر الصراع الدائم بين هذه الحركات والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة في بلداننا العربية والإسلامية .

ولعل من المناسب الإشارة إلى تأثير الفهم المختلف لمفهوم الحاكمية لدى بعض الحركات الإسلامية في كيفية النظر من خلال مفهوم الحاكمية إلى واقع المجتمعات المسلمة وغير المسلمة والأنظمة والأفراد والتعامل مع الآخر، وترجمة هذا النظر إلى برنامج تربية وتنفيذ عملي لأتباع هذه الحركات التي اتخذت منه محوراً وهدفًا لمواجهة واقع النظم السياسية القائمة، وواقع المجتمعات المسلمة، خاصة أن هذا المفهوم ابتداءً من المودودي وسيد قطب قد تحوَّل إلى منظور متكامل وتفسير كلي يتمّ وفقاً له فهم وتفسير الدين، والنظر إلى تاريخ الأمة المسلمة وواقعها، وتاريخ المجتمعات البشرية وواقعها، وخاصة الحضارة الغربية.

وكذا بالنسبة إلى مفهوم الجاهلية الذي كان أول من استخدمه بهذا المعنى في الفكر الإسلامي الحديث هو محمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي في رسالة صغيرة الحجم سماها **مسائل الجاهلية**. . .

لقد فوّتت الحركات الإسلامية فرصة عظيمة وخسرت كثيراً من رصيدها المعنوي الذي كان هو الأساس في مصدر قوتها، وكان يبث فيهم الأمل في إقرار مجتمع ينعم بالعدالة الاجتماعية بعد انقضاء عهود الاستعمار.

إن المناداة بأفكار جميلة تستهوي قلوب المسلمين ليس هو الحل، كما مثلاً في شعار «الإسلام هو الحل»، إنما يجب إخضاع الجميع لسلطة تحاسب وتراقب، ولا يكفي أن يكون الوازع الديني هو الذي نحتكم اليه. فقد رأينا الإسلاميين يظلمون ويضطهدون ويقتلون ليس غير المسلمين، بل المسلمين، وهم إذ يفعلون ذلك يعتقدون أنهم يتقربون إلى الله، وهذا القتل يقربهم من الهدف الأعلى الذي يسعون اليه، وأنهم بقتلهم البريء يعجلون به إلى الجنة، أما غير البريء فإنهم يعجلون به إلى النار.

خلاصـــة

من خلال محاور البحث المتقدمة نرى إن الإسلام على رأي المذاهب السنّية والمذهب الشيعي الاثني عشري لم يفرض نظاماً ملزماً للحكم، فالمذاهب السنّية تعتقد أن النبي (ﷺ) لم يوصّ لأحد بالخلافة، ولم يبينّ نظاماً ملزماً يجب اتباعه، بل ترك

الأمر للمسلمين ليقرروا ما يناسبهم من شكل الحكم، وكذا بالنسبة إلى الشيعة الإمامية الذين لم يتبلور لديهم شكل ملزم للحكم في عصر الغيبة. لذلك يصبح لزاماً أن تتِمّ إعادة النظر في الموروث التقليدي، ودراسته بنظرة علمية وفاحصة متجردة من إعطاء المتغيّر صفة القداسة، وترهيب من يحاول طرح أسئلة مشروعة لتعديل الخلل الذي صبغ الحياة السياسية العربية التي تجمد فيها العقل لصالح الموروث الذي تمّت صياغته، نتيجة ضغوط السياسة والمصالح الذاتية، وتوقف عند أشكال محددة ابتدأت منذ عهد الخلافة، واستمرت تضيف اليه صياغات محددة وجامدة في العصور التي تلتها، وتكفّر وتستأصل كل من يحاول أن يخرج عن ذلك الإطار الرسمي الذي صاغه الحاكم والكمّ الهائل من الوعاظ الذين كانوا يميلون مع السياسة على حساب حرية الناس، بصياغتهم لأفكار وآراء فقهية شرعنت الاستبداد وأعطته الصفة الملزمة دينياً.

وقد مورست أشكال كثيرة من الإرهاب الفكري والتقتيل ضد كل من يحاول الخروج على تلك الأشكال، وضد محاولات بعض الإصلاحيين تعديلها للخروج من مأزق الحكم، بادعاء البيعة الملزمة، ثم توالى ذلك الإرهاب في الحياة العربية ضد من يحاول أن يقتبس من النظام الديمقراطي الغربي ليصلح ما أفسده الحدّاد، على أن هذا الاقتباس أو الدعوة اليه كانت حركة لا بد منها في ظل توقف العقل العربي ومنعه من فرز نظام يتناسب وعصره الذي يعيش فيه، على الرغم من أن العقل العربي قد برع في المجالات الأخرى، وكان يمكنه أن يطور نظريات حكم متطورة لو أتيحت له الفرصة ليسبق الغرب في تصورهم النظام الديمقراطي.

لذلك رأينا أن نلخص نتائج البحث بما يلي:

١ ـ ضرورة احترام الموروث الديني والثقافي للأمة وعدم التطاول عليه بأي عذر كان.

٢ ـ ضرورة الاعتراف بأن الموروث التاريخي والموروث التطبيقي غير مقدس يجوز النقاش العلمي فيه بعيداً عن الترهيب واحترام حرية الرأي، وأن أشكال الحكم التي سيطرت على الحياة العربية وامتدت فروعها إلى الحياة المعاصرة هي اجتهادات زمانية غير ملزمة.

٣ ـ ضرورة القبول بما أنتجه العقل البشري من نظم إدارية قضت على استبداد رأس السلطة وانفراده بالحكم، وأنتجت مجتمعات مستقرة آمنة وبعيدة عن مظاهر إلغاء الآخر.

٤ ـ ضرورة الاعتراف بأن نظام الخلافة وما يمثله من فردية في الحكم لم يكن نظاماً مثالياً أو نظاماً دعا اليه الإسلام ويدعو إلى تطبيقه، بل هو محض اجتهاد غير

ملزم، وأن المناداة به أو عدم المناداة به لا تمثّل تطابقاً أو تخاصماً مع أصل العقيدة.

٥ ـ التوافق على أن الاستبداد باسم الدين والأيديولوجيا هو أشرّ أنواع الاستبداد لأنه ينظر إلى الاستبداد ويعتبره نوعاً من أشكال حماية الناس من الخطر الداهم.

٦ ـ ضرورة مراجعة نظرية ولاية الفقيه وتدارك موارد الخلل الذي نشأ من تطبيقها وفرز آلية تمنع من التفرد باسم الولي الفقيه.

٧ ـ ضرورة التنبيه إلى أن التطرف الديني الذي يفرض قوة إلغائية ترهب الآخر هو خطر داهم يهدّد سلامة المجتمعات، ولا يمكن معالجته بالقوة العمياء وحدها لأنه فكر ولا يقارعه إلا فكر وحجة قوية.

٨ ـ ضرورة العمل الجاد لإصلاح النظام السياسي العربي إصلاحاً جذرياً وحقيقياً، وليس تجميلياً أو قشرياً، والتعاطي مع الحريات العامة للمواطن بطريقة منفتحة، والقبول بمبدإ المشاركة في صنع القرار السياسي.

٩ ـ لا يحق لأي إنسان أن يحتكر الحقيقة ويدّعيها، ويعتبر نفسه بسبب موقع ديني أو سياسي وصل إليه أنه يقرر عن الآخرين أسلوب حياتهم وطريقة تفكيرهم.

تعقـــــيب

يـوسف الشـويـري(*)

أودّ **أولاً** أن أشيد بهذه الورقة لشموليتها ومحاولتها إعطاء كل ذي حق حقه. كما أنني **ثانياً** أوكد على دقة تناولها لمختلف المدارس الفقهية ومراحل التاريخ الإسلامية، وإن على نحو مقتضب أو مكثّف. غير أن الباحث يقف في معظم الأحيان بموضوعية محايدة إزاء نظريات الحكم المتعددة التي حفلت بها المدارس الإسلامية منذ بداية ظهورها حتى يومنا هذا، وهو موقف يستحق الثناء والتأكيد على براعته في خوض غمار الأعراف التراثية والفقهية. وتصلح هذه الورقة بالتالي لأن تتطور وتتوسع لتغدو دراسة متكاملة تأخذ شكل كتاب بفصوله المتلاحقة والمترابطة.

وتعالج الورقة الجذور الدينية للاستبداد كما عاينتها وعاشتها الجماعات العربية والإسلامية في شتّى عصورها، وذلك انطلاقاً من إلقاء الضوء على تواطؤ الفكر الديني في الأعم الأغلب مع السلطة السياسية. وبعد أن يورد د. علي الدباغ تعريفاً مكثّفاً للاستبداد، يقرر أن الدول العربية عامة تتميز بهذه الصفة القائمة على التفرّد بالرأي في تقرير الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تخصّ حياة مجتمعاتها، ثم ينتقل إلى القول بأن الاستبداد الراهن تضرب جذوره في تربة العصور الأولى للإسلام. ويقوده هذا الرأي إلى كشف القناع عن نظريات متعددة، ولكن متماثلة، فرضتها هذه الظاهرة، وهي تستند إلى «شرعية دينية» لتبرير ممارستها الاستبدادية، سواء في الماضي أو الحاضر.

ومن هنا، تعمد الورقة إلى تقصّي بداية انبثاق الجذورالدينية للاستبداد، خاصة تلك التي رعتها المدرسة الفقهية في الحقبة التي أطلق عليها محمد عابد الجابري «عصر

(*) أستاذ في جامعة إكستر سابقاً، وعضو في رويال هيستوريكال سوسايتي (Royal Historical Society- London).

التدوين». وتحت عنوان نظرية الحكم في الإسلام، تعالج الورقه آراء أهل الشيعة الإمامية، ومفاهيم المذاهب السنّية الأربعة. وبعد أن يفرغ الباحث من استعراض هذه الآراء يسلّط الأضواء على إمكانية إيجاد علاقة خلاّقة بين الإسلام والديمقراطية، ثم يولي اهتماماً خاصاً لفكرة الولاية وولاية الفقيه، ويعرّج بعد ذلك على مفاهيم الحركات الإسلامية المعاصرة، خاصة في ثنائية الحاكمية والجاهلية.

أما الشيعة الإمامية الاثنا عشرية أو المدرسة الجعفرية، فقد بلورت نظرية خاصة بها أثناء حكم البويهين في ظل الخلافة العباسية قائمة على اصطفاء الإمام وعصمته واختياره بالتوصية والنصّ، وهي صفات اختص بها الأئمة حتى غياب آخرهم الذي ظلت عودته المتوقعة جزءاً من العقيدة حتى يومنا هذا.

ولذلك اضطر فقهاء الإمامية بعد زمن الغيبة منذ أكثر من ألف عام إلى صياغة مفاهيم جديدة لتسويغ دور الفقهاء وعلماء الدين في ظل غياب الإمام المنتظر، وأدت إحدى نتائج هذا الوضع المكتسب إلى التمهيد لإلغاء العمل السياسي، خاصة في مجال الجهاد وحكم الجماعة، والاكتفاء بتصريف الأمور اليومية مع القبول بالتعايش مع أنظمة قد تكون جائرة، وذلك انتظاراً لعودة الإمام الغائب، وهو وحده المؤهل لإقامة حكم العدل وإضفاء الشرعية على القرارات العليا للدولة الموعودة. غير أن هذه المعادلة الصعبة التى نلمس وجودها وفق صيغ متشعبة أو غامضة، تستحق معالجة أوسع، وذلك من أجل إدراك مؤثرات الأزمة التي يعيشها المؤمن في انتظار الإمام الغائب، ثم إلغاء توقّع قدومه من الناحية العملية.

ولا بد من التوقف عند المحاولات الحديثة لتجاوز هذه الأزمة، خاصة مع مطلع القرن العشرين، إبّان انبثاق الثورة الدستورية في إيران، وقد أحسن د. علي الدباغ بتركيز الأضواء على كتاب محمد حسن النائيني **تنبيه الأمة وتنزية الملة**، وهو من أوائل العلماء الإيرانين الذين دعوا إلى مقاومة الاستبداد السياسي كواجب شرعي، وعدم الاكتفاء بالانتظار حتى عودة الإمام الغائب.

ولا شك في أن كتاب النائيني تأثر إلى حدّ كبير بأفكار الكواكبي الذي كان نشر قبل أعوام من ظهور **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** دراسته الرائدة تحت عنوان: **الاستبداد**، وقد عالج فيها، كما فعل النائيني في ما بعد، الاستبدادين الديني والسياسي، وكان من المفيد لو أن دراسة الدباغ أوضحت هذه النقطة أو توقفت عند مدلولاتها التي تخترق الوسطين السنّي والشيعي في آن معاً، كما كان من المفيد أيضاً أن يعود الكاتب إلى الوراء قليلاً، فيتناول الصراع الفقهي الطويل بين تياري الأصولين والإخباريين في قلب المؤسسة الدينية الشيعية. فعندما نشر النائيني كتابه الرائد أثناء الثورة

الدستورية الإيرانية كان التيار الأصولي قد حقق صعوداً متميزاً في المجتمع الإيراني ضد التيار الإخباري، فالأصوليون كانوا قد بدأوا بالظهور أثناء الحكم الصفوي، وذلك لتبرير اقتراب رجل الدين من السلطة السياسية أو قبوله بتولي مناصب معيّنة في ظل قيادتها المدنية. ولذلك كان التشديد على ضرورة إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً والاستئناس باستخدام العقل لتفسير النصوص أو إعادة تأويلها.

غير أن أهم ما ركّزت عليه هذه المدرسة الأصولية هو ضرورة وجود مرجع أو مراجع للتقليد بالنسبة إلى عامة المؤمنين، وذلك لإرشادهم وتعيين كيفية تصريف شؤونهم الدنيوية والدينية، خاصة في مجالات الزواج والإرث والصلاة والصوم ودفع الزكاة والحج وما إلى ذلك. وما لبثت هذه الآراء أن تطورت إلى نظرية شبه متكامله مع بدء انهيار العائلة القارجية وبداية الثورة الدستورية. ولم تعد المسألة في المرحلة الجديدة مجرد ضرورة اتباع المؤمن فتوى مرجعه، بل أهمية مشاركة مرجع التقليد والعلماء في السلطة نفسها، وهو ما قام النائيني بالتنظير له.

أما الإخباريون، فاكتفوا بالتشديد على قدسية أحاديث الأئمة وواجب الالتزام بنصّها الحرفي من دون إفتاء أو تأويل أو استخدام العلوم العقلية. وهو رأي كانت محصلته الإبقاء على مفهوم اعتزال العمل السياسي والابتعاد عنه في ظل غياب الإمام المنتظر. واللافت للنظر أن هذه المدرسة الأخيرة ازدهرت في الوسط الشيعي العربي، الأمر الذي خلق حاجزاً فكرياً وعملياً أمام إمكانية قبول نظرية ولاية الفقيه حتى الأمس القريب.

ولا شك في أن القارئ سيجد فائدة في تتبع تداعيات هذين المفهومين، الأصولي والإخباري، في مسألة النظر اللاحق الذي أتى به آية الله الخميني كتتويج عملي لتأويلات الأصوليين.

وكانت طبيعة الشورى عند النائيني لا تتعارض تعارضاً نوعياً مع دور الفقيه في مذهب الإمامية، إذ إنه اكتفى بالإشارة إلى الوظائف الحسبية كوظيفة من وظائف الأداء الفقهي لعالم الدين، وظل متمسكاً بالرأي القائل بعدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف.

وعندما تنتقل الورقة إلى التصدّي لمفاهيم المذاهب الأربعة عند السنّة تلفت النظر إلى ارتباط الوظيفة الأساسية للإمامة بالسلطة السياسية، وذلك من أجل تأمين حماية الدين والسهر على مصالح المؤمنين ورعايا الدولة، ويُخص بالذكر مؤسسة الخلفاء الراشدين التي تحوّلت إلى مؤسسة استبدادية في العهدين الأموي والعباسي. وعلى رغم أن الكاتب يحيل هذه الصورة على الوعي الذي تختزنه، فإنه يقدم رأياً

حديثاً منشقاً من مفاهيم راهنة، ويسقط على تجربة تاريخية ماضية من دون تدبر البعد الزمني. غير أن الورقة تعود فتبرز بعض النظريات التي رافقت العهدين الأموي والعباسي، مثل اختيار أهل الحل والعقد للخليفة، وعهد الإمام السابق في تعيين ولي العهد، وكذلك مفهوم الاستيلاء أو ضرورة مبايعة من تمّت له الغلبة بالقهر والقوة العسكرية. ولا يرى الكاتب أي مبرر ديني أو عقيدي لهذه المفاهيم التي نشأت في الغالب الأعم لتبرير الأمر الواقع أكثر من محاولة دؤوبة لتدشين عهد جديد أو بناء مؤسسات مغايرة.

وتخلص الورقة إلى القول بأن قضية الحكم في الإسلام هي «مسالة مدنية بحتة»، لا ترتبط بالعقيدة أو الثوابت الدينية أو المسائل التعبدية. وهي لذلك تظل قابلة للاجتهاد، وتملك قابلية التطور والانفتاح على تجارب معاصرة وآليات أثبتت فائدتها، مثل الديمقراطية.

ويعمد الكاتب إلى إعادة إحياء مفهوم الشورى كعملية شبه مهملة في الحقبة الإسلامية الطويلة. ومع أنه لا يجد صيغة محددة للشورى يكفي الاستئناس بها لإعادة تكوينها أو تطويرها في الفضاء العربي الراهن، غير أنه يدعو إلى إعادة تأويل جذرية تستطيع استيعاب الديمقراطية من دون الأخذ بكل مضامينها وأبعادها في الفكر والممارسات.

بكلمات أخرى، تدعو الورقة إلى صيغة توفيقية تقبل بعض إيجابيات الديمقراطية، مثل القبول بالحريات السياسية، وتتجنب في الوقت نفسه إعطاء الفرد حق التشريع «المطلق». وهي صيغة تعيدنا ثانياً إلى توفيقية النائيني التي خرج بها في مطلع القرن العشرين عبر تمييزه بين «الوظائف الحسبية» و«النيابة العامة»، وإخال أن الورقة تتوخى القول إن مجالات معيّنة مثل العبادات والنصوص التشريعية المتعلقة بالزواج والميراث والحضانة لا بد من أن تظل خاضعة للأسس الدينية أو تستمد مرجعيتها من الشريعة الإسلامية، سواء بنصّها الحرفي أو عقب إعادة تأويلها وفق شروط فقهية يزخر بها التراث الإسلامي ومدارسه، وتصبح الديمقراطية وفقاً لذلك «آلية» أو «نظام إداري» يحققان الانسجام مع الدين أو لا يتعارضان معه.

ولا شك في أن هذا الرأي يجد الآن تربة صالحة في أوساط التيار الإسلامي المعتدل أو المتنور، وهو مؤهل للتطور في المستقبل نحو صيغة أكثر تحديداً. ولعل الإقلاع عن إطلاق صيغة الآلية على الديمقراطية، واعتبار هذه الأخيرة قيمة إنسانية مطلقة، يكون خطوة في الاتجاه الصحيح.

ولعل توقّف الباحث عند نظرية ولاية الفقيه، كما صاغها الإمام الخميني وطبقها كنصّ أساسي في دستور الثورة الإيرانية، خير دليل على وجود أكثر من مرجعية للنصّ الفقهي في التراث الإسلامي، خاصة في شقه الإمامي وولايته الفقهية الخمينية التي تلغي صيغة انتظار الإمام الغائب وتجعل من الفقيه نائباً للمهدي المنتظر، وتنصّبه ولياً «يحكم بأمر الله وطاعته»، وهي نظرية اصطدمت بتذمر الرأي العام في إيران منذ فرضها كمنصب مطلق الصلاحيات، كما يقول الباحث.

ويرى الباحث أيضاً أن هذه الولاية قد تخالف «الإطار الفقهي المتعارف عليه»، ولكن لا يفقد الأمل كلياً، داعياً إلى تحسين حدود الولاية الفقهية، وتبرئتها من التفرد بالرأي والاستبداد، وذلك عبر تحويلها إلى مؤسسة منتخبة ديمقراطياً. وهو أمل مستحيل لا نجد ما يبرره، إذ إن ولاية الفقيه لا تستقيم معالمها من دون صلاحياتها المطلقة ورقابتها على أداء الحاكم والمؤسسات الدستورية الأخرى، كما يقول. ولعل الدراسة تكون أكثر استواء وثراء لو أنها أشارت إلى بعض آراء علماء الشيعة في ولاية الفقيه وعدم الاعتراف بشرعيتها أو معقوليتها في الفقه الجعفري أو الإمامي.

ولعل ما نشره العالم اللبناني محمد جواد مغنية في كتابه **الخميني والدولة الإسلامية**[1] خير دليل على ذلك، فهو يقول إن «ولاية الفقيه أضعف وأضيق من ولاية المعصوم»، ولا تجوز المساواة بينهما، كما فعل آية الله الخميني. وهو يدعو إلى إبقاء ولاية الفقيه في نطاقها المتعلق بولاية الفتوى والقضاء والأوقاف العامة والاعتناء بأموال الغائب وفاقد الأهلية «مع عدم الولاية الشخصية»، ويدعم استنتاجه بما ورد في النصّ والإجماع[2]. ولا يذهب محمد جواد مغنية إلى أبعد من الدعوة إلى انتخاب رئيس للدولة انتخاباً مباشراً عبر استفتاء عام، وهو الذي يتولى بدوره اختيار الوزراء الأكفاء. وهو يفنّد آراء الخميني حول خلطه بين القضاء والإفتاء من جهة، والسلطان والإمارة من جهة أخرى، وهو رأي أيّده أيضاً آية الله شريعة مداري الإيراني، ووقف بحزم ضد نظرية ولاية الفقيه وما تنطوي عليه من اغتصاب لرأي الأكثرية[3].

أما الاستبداد في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة، فيقوم على ثنائية الجاهلية والحاكمية. وكان الأحرى بالباحث لو ناقش فكرة الجاهلية أولاً، وهي تعني في هذا

---

(١) انظر: محمد جواد مغنية، **الخميني والدولة الإسلامية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩).

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

السياق غياب الإسلام في ظل الأنظمة القائمة، سواء ادعت أنها إسلامية أو لا. ثم طرح فكرة حاكمية الله كردّ مباشر، وذلك وفق ما دبّجه المودودي وذهب به إلى أبعد مداه سيد قطب.

وتخلص الورقة من كل ذلك إلى عدد من التوصيات النيّرة التي تتمحور حول أهمية الشروع بإصلاح جذري وحقيقي في الحياة العربية. ومن أهم ما يميّز هذه التوصيات الإيمان بالعقلانية والحاجة إلى العمل الجاد وظهور الحريات السياسية.

المناقشـــات

برهان غليون (رئيس الجلسة)

١ ـ خير الدين حسيب

لست من المختصين في موضوع هذه الورقة، لكني من الذين يشدّدون دائماً على أهمية التراكم المعرفي. وهذه ليست المرة الأولى التي يطرق فيها هذا الموضوع. ففي إحدى الندوات المهمة التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٩، حول هذا الموضوع بعنوان «الحوار القومي ـ الديني» نوقشت هذه القضية بالتفصيل. وقد انتهت الندوة ـ التي ضمت الإسلاميين بمختلف مدارسهم ـ إلى أنه لا توجد دولة دينية في الإسلام، وأنه في ما يتعلق بالنظام السياسي، فالمجال مفتوح وواسع للاجتهاد، والشعب هو الذي يقرر. وقد كان هناك اختلاف يتعلق بموضوعين هما: هل الدولة ملزمة بتطبيق الشريعة أم لا؟ كان هناك من يرى أنها ملزمة بتطبيق الشريعة، وقد كان هذا رأي د. حسن الترابي، وقد نشر في مجلة **المستقبل العربي**، حيث ذهب إلى أنه لا بأس من تسميتها دولة ديمقراطية، إذ فقط عليها أن تلتزم بالشريعة. كما كان هناك من فسّر هذا الالتزام بشكل يمهّد أو يساعد على تلاقي واتفاق طرفي الخلاف. فمثلاً كان هناك د. أحمد كمال أبو المجد الذي قال إنه بالإمكان مخالفة نصّ موجود في القرآن.

وقد كان رأي بعض الإخوان، وهم بيننا الآن ـ وليصححوني في ما أقول ـ في ما يتعلق بنظام المعاملات. . . الخ. أن يتم الاسترشاد بمبادئ الإسلام. ومبادئ الإسلام يمكن أن تفسر بأشكال مختلفة وفي أوقات مختلفة. والذي يقرر أياً من التفاسير يجد أن ما يجب أن يؤخذ به هو رأي الشعب في انتخابات عامة. وعلى من يقول بتفسير آخر أن يقنع الشعب بموقفه في انتخابات لاحقة. وبالتالي هذا يمثل حلاً مشروعاً في رأيي إذا ما تم الاتفاق عليه. إن أهمية التراكم المعرفي ـ في رأيي ـ تتمثل في الإضافة التي تقدمها مثل هذه الندوة لما سبق من آراء. فإضافة إلى رأي د. حسن الترابي، هناك رأي آخر يقدمه الأستاذ فهمي هويدي بخصوص هذا الموضوع،

موضوع الديمقراطية والإسلام. ثم هناك الأستاذ د. حيدر إبراهيم علي ـ لا أدري إن كان موجوداً بيننا الآن ـ الذي له إسهام في الموضوع، فقد كتب كتاباً نشره مركز دراسات الوحدة العربية حول الديمقراطية والتيارات الإسلامية المختلفة.

وفي رأيي أنه من المفيد أن نواصل الحديث في هذا الموضوع من حيث انتهينا وليس بالرجوع إلى نقطة البداية، وشكراً.

٢ ـ ثناء فؤاد عبدالله

في **البداية**، أشكر الدكتور علي الدباغ على تقديم هذا البحث القيّم، وقد تحدث عما سماه «الديمقراطية الصديقة»، وقد فهمت ذلك على أنه يقصد الديمقراطية التي تكون متفقة مع الدين. وورد أيضاً في البحث عبارة «التوفيق بين الإسلام والديمقراطية». أليست هذه هي القضية التي بدأت مع محمد عبده ـ وربما قبله ـ ومن جاء بعده، ألا وهي محاولة التوفيق بين الديمقراطية والدين؟ حسناً إذا وضعنا هذه الفكرة مع المنظور الذي يعتبر أن الاستبداد السياسي والاستبداد الديني رافدان يدعم أحدهما الآخرَ، فهل من الممكن أن نظل هكذا دائماً ـ من قرن إلى آخر ـ نحاول أن نوجد هذه الديمقراطية التي تتفق مع ثوابتنا، بينما لم تتوفر لنا بعد إمكانية أن نحاول تغيير وتطوير هذه الثوابت؟ إننا بهذه الإشكالية نعود دائماً إلى نقطة البداية، أي إلى نقطة الصفر، ذلك لأننا نريد تفصيل ديمقراطية على مقاسنا ووفقاً لما يريده كل قطاع وكل فريق منا. إن السؤال الذي يتعيّن علينا طرحه والإجابة عنه بكل وضوح هو: «هل نريد الديمقراطية حقاً؟». إن طريق الديمقراطية صعب، ويحتاج إلى شجاعة المواجهة مع الذات، فهل نحن قادرون على ذلك؟

النقطة **الثانية** التي أرجو من د. الدباغ توضيحها لنا هي ما يتعلق بنظرية ولاية الفقيه. فكما فهمت، يمكن تصويب نظرية ولاية الفقيه، وبالتالي إيجاد تجربة ولاية فقيه أخرى أكثر ديمقراطية من التجربة الإيرانية. هل هذا ممكن؟ ألا يمكن أن يفتح هذا الأمر مرة أخرى الباب للاستبداد الديني.. ويستمر؟ وشكراً.

٣ ـ توفيق السيف

شكراً د. علي على هذه الورقة التي أظن أنها أشارت بشكل جدّي إلى أن الدين يمثل مشكلة، أو على أقل تقدير، هذا ما يشعر به الجميع، المتدينون منهم بمن فيهم العلماء والفقهاء وغيرهم، وغير المتدينين. ولهذا، فإننا نحتاج إلى معالجة بصورة مختلفة. طبعاً لا يكفي الوقت لاقتراح معالجة من هذا القبيل، ولكن أجد أن الورقة على رغم ملامستها القوية موضوع الاستبداد، إلا أنها لم تتطرق بشكل كاف إلى جذره

الديني. لقد عرض الباحث فكرتين: **إحداهما** فكرة أن الحكم الديني هو حكم مدني بالضرورة، أو ينبغي أن نفكر في حكم مدني يقبله الدين بالضرورة. واستند في ذلك إلى فكرة أنه مع غياب المعصوم بالنسبة إلى الشيعة، فإنه لم يعد ثمة ضرورة دينية لحكم ديني. وعرض أيضاً **فكرة** «منطقة الفراغ» باعتبارها حلاً ممكناً للبحث عن مكان للشعب أو الحكم الديمقراطي في وسط المشكلة التي سميتها «مشكلة الدين». وفي رأيي أن هذه المقاربة لا تكفي لحلّ المشكلة. فعندما نتحدث عن حكم مدني، فإن السؤال الجوهري الذي يعرض نفسه في ظني يتعلق بفكرة «شمول الدين». نحن نتفق على فكرة «كمال الدين»، وهذه الفكرة من مقولة «النوع» أو «النوعية».

لكن الناس يتحدثون عن فكرة أخرى هي «شمول الدين» التي تستند كما هو واضح إلى مقولة «الكم». السؤال الجوهري اذاً: هل نحن نتحدث عن «دين كامل» أم عن «دين شامل»؟ بمعنى هل هنالك ـ في الحياة ـ دائرة دينية بالضرورة، ودائرة أخرى غير دينية بالضرورة؟ أم نحن نتحدث عن حياة واحدة كلها دينية بالضرورة؟ أتصور أن هذا هو جوهر الإشكال. فإذا استطعنا التوصل إلى معالجة لتثبيت أحد الخيارين، أو بيان الحدود، أو المساحة التي تحتلها كل من الدائرتين، ربما نجد مجالاً لوضع تصوُّر أكثر كمالاً لفكرة الحكم المدني والحياة المدنية بشكل أوسع. إن فكرة «منطقة الفراغ» لا تجيب إطلاقاً عن هذا الإشكال لأنها تفترض أن الأصل هو أن الحياة كلها دينية بالضرورة، مع وجود مجال غير منظم بالأحكام الدينية ضمن هذه الدائرة. إن دائرة الفراغ التي طرحها المرحوم محمد باقر الصدر تتحدث عن إمكانية لتنظيم الدائرة الأخيرة ضمن الإطار الفقهي، لكن بالاعتماد على العقل المستقل، أي من دون تكلّف البحث عن أدلة من داخل النصّ الديني. لهذا السبب، فإنها لا تعالج المشكلة التي اقترحتها بصورة مناسبة. إن جوهر الجدل في دور الدين يتعلق بتحديد ما اذا كانت حياتنا دائرة واحدة، تنظم جميعها وفقاً للحكم الشرعي، أو دائرتين تنظم الثانية منهما طبقاً لأحكام العقل المستقل. وهذا يقودنا إلى فكرة الجدل الذي لم ينته حول العلمانية والدين، وعدم قدرة الحركة الدينية والمفكرين الدينيين على وضع تصور عن العلمانية كأيديولوجيا من جهة، والعلمنة كنتاج للحراك الاجتماعي من جهة اخرى، وهو تصور يسمح بالنظر إليها خارج المقولات التقليدية المعروفة. وشكراً.

٤ ــ بومدين بوزيد

أردت ان أثير بعض النقاط بخصوص ورقة د. علي الدباغ الذي أمتعنا بجهد عاد به إلى الخلفية التاريخية لقضايا الاستبداد والشورى والرأي في تراثنا العربي ـ

الإسلامي. قد تكون المقارنة أحياناً قاصرة، منهجياً وعلمياً، في الكتابات الغربية الأوروبية. فعندما يتحدثون عن الديمقراطية وعن حقوق الإنسان من دون المرور على تراثنا العربي ـ الإسلامي، يظهر وكأن هناك فقط حالتين تاريخيتين واضحتين: **الأولى** هي المرحلة اليونانية التي اندمجت فيها تجربة الحكم في اليونان مع الاجتهادات الأرسطية ـ الأفلاطونية. أما **الثانية**، فهي المرحلة الأنوارية التي اندمجت فيها أفكار جان جاك روسو وغيره مع أفكار الثورة الفرنسية.

إذاً هناك مرحلتان نموذجيتان في تاريخ هذه المسائل. أما نحن، فيبقى لنا هذا الإشكال المتمثل في هذا التفاوت بين الوحي والتجربة التاريخية، بين الاجتهادات الفقهية والتجربة التاريخية. من هنا أريد أن أصل إلى الملاحظات الثلاث التالية:

الملاحظة الأولى: إننا أحياناً حينما نقرأ هذا التاريخ، سواء في تجربته التاريخية الأموية ـ العباسية، أو من خلال القيم والثقافة، نقع في إشكال حقيقي، وهو أننا نلجأ دائماً إلى التأويل، كما نلجأ دائماً إلى التفسير، لأننا مهووسون بواقعنا، أو مهووسون بالتجربة الأوروبية. ومن هنا يحدث عدم الاتفاق هذا أحياناً على قضايا تراثية أو على قضايا قيمية أو على قضايا رؤيتنا للإسلام. فيمكن ـ كما ذكر علي الدباغ مثلاً في محاضرته بعد وفاة الرسول (ﷺ) ـ أن يكون قد وقع إشكال. فقد قيل إنه لم يعينْ خليفة، بينما آخرون يؤولون الحدث الذي قام به الرسول (ﷺ)، وهو إشارته إلى أبي بكر بالصلاة. والصلاة تأخذ أيضاً معنى الإمامة السياسية. فعملية التأويل هنا حاضرة في كل الحالات، لأننا مهووسون باختلافاتنا المذهبية، أو مهووسون بالحالات التي نعيشها اليوم في العالم العربي، أو بالنموذج الذي أمامنا. هذه إشكالية منهجية وإشكالية معرفية كبيرة.

الملاحظة الثانية: أطرح فيها السؤال التالي: لماذا لم يتعرض د. علي الدباغ للحركة الإباضية وللتجربة الإباضية والخوارج، وهي تجربة متميّزة في التاريخ العربي ـ الإسلامي؟ وأعتقد أن الدولة الرستمية التي قامت في المغرب العربي لها مميزاتها ولها خصوصياتها، ويمكن الاستئناس بتلك التجربة في قضايا تتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان، ليس كنموذج بل أن يكون حالها في ذلك كحال المذهب السنّي والمذهب الشيعي. فهذه جميعها ينبغي أن تعامل كحالات وليس كنماذج، بل مجرد حالات تاريخية استئناسية، سواء في تجاربها الواقعية أو في اجتهاداتها الفكرية.

الملاحظة الثالثة والأخيرة: هي إلى أي مدى يتداخل القرآني بالآثار الساسانية عندما نتحدث عن الشيعة أو السنّة أو الخوارج الإباضية كتجارب تاريخية؟ وقد أشار يوسف الشويري إلى **الأحكام السلطانية** للماوردي، وهي آثار ساسانية، سواء على

مستوى التجربة الإدارية أو على النمط التأثيري. إن الآثار الساسانية حاضرة في التجربة الأموية والتجربة العباسية، إذ لم تكن تجارب إسلامية خالصة، كما أنها لم تكن ساسانية خالصة. وحتى الفلاسفة الذين تأثروا باليونانيين لم يتأثروا بالديمقراطية اليونانية، بل تأثروا بمفهوم السعادة، أو بمفاهيم تتعلق بالعدالة. لكن لم يكن هنالك تأثير حقيقي (في ما يخص الديمقراطية). ولذلك أعتقد أن المشكلة هي أحياناً منهجية تتعلق بقراءتنا في ما يخص المفاهيم والمعجمية التي تتحكم فينا حالياً، وكيفية الخروج منها. فهي أساسية، إذ هي مستبدة بنا أيضاً.

٥ ـ أحمد قعلول

أود أن أطرح مقدمة أولى في ما يخص العنوان العام أو المحور العام للورقة التي قدمها د. الدباغ، وهي الأصول الدينية للاستبداد، وذلك أن التحدث عن أصول دينية يجعل القارئ أو المستمع يفهم وكأن الفكر في وضع من أوضاعه يمكن أن يؤسس للتاريخ، بمعنى أنه إذا جرى تغيير الفكر الديني مثلاً ـ أو أيديولوجيا معينة ـ فإن هذا سيؤدي في الأغلب أو بالمعنى الشرطي إلى أن يتمثل الواقع مقولات الفكر. وهذه إشكالية فكرية واسعة ومتشعبة، إلا أن ما أريد أن أقوله في موضوع الاستبداد هو أنه لا يمكن أن نجد مستبداً أو مؤسسة أو فئة مستبدة من دون أيديولوجيا تؤسس لفعلها الاستبدادي. فإن لم تكن لتلك الفئة المستبدة أيديولوجيا أو عقيدة ثابتة، فإنها ستصطنع لنفسها أيديولوجيا على غرار صناعة مقولات من مثيل «الزعيم الملهم»، أو «الثورة»، أو «دكتاتورية البروليتاريا»، أو «ولاية الفقيه»، أو «تطبيق الشريعة»، وغير ذلك.

فالاستبداد في الحقيقة هو الذي يستدعي الأيديولوجيا التي تناسبه، وليس الفكر مطلقاً هو الذي يؤسس استبداداً. فالفكر في عمومه قابل للتأويل، ومفتوح دائماً على التأويل. أما الأيديولوجيا، خاصة عندما تكون في مراحلها التأسيسية الأولى، وملهمة بأحلامها، فيمكن أن تؤسس نموذجاً مثالياً في العدالة، أو في التداول، ثم بعد ذلك ـ إذا ما طبّقنا عليها مقولات ابن خلدون ـ يصيبها الهرم، فتسقط في الاستبداد. هذا السقوط إذا ما تعلق بالفكر يحدث ـ في رأيي ـ عندما تغلق أبواب التأويل، ويهيمن تأويل منفرد على الساحة، ويرفض تأويلات أخرى، عندها ينتج الاستبداد. وهنا أعود إلى مداخلة د. حسيب وإشارته إلى الشيخ في أن أحكام الشريعة في النهاية تحقق من خلال تأويلات معينة، أي إن التأويل يمكن أن يلي تأويلات أخرى. وإني إن ادعيت فهماً في الإسلام، أقول إن الفكر الديني، أو إن الإسلام يتحقق من خلال جدل التاريخ وجدلية التأويلات، بمعنى أن كل تأويل يتناسب مع واقع معيّن. بهذا سيكون الدين أو النصّ القرآني منفتحاً على حدّ من

التأويلات. فما دام هناك صراع في الواقع، يمكن الفكر إنتاج تأويله، ويمكن هذا التأويل أن يجد لـه مكاناً في ذلك الصراع، وأمكن الحديث عن نوع من العدالة والمداولة. فإذا استبد تأويل ما في مرحلة بعينها بسبب وجود فئة متسلطة، نكون قد وقعنا في الاستبداد. ففي رأيي ـ وأختم مداخلتي بهذا الأمر ـ أن المسألة مرتبطة بما يسمى بالفكر المناضل في الساحة، وهو أن يكون هناك مفكرون مناضلون يدافعون عن حقهم في الفهم وفي التأويل، ويناضلون في التاريخ . . . . في الواقع من أجل منع عملية الاحتكار. فالمسألة ليست عائدة فقط إلى مرجعيات فكرية تعرف بما هي، وكذلك تؤسس للاستبداد.

٦ ـ عبد النبي العكري

القضية الأولى: جاء في ورقة د. علي الدباغ، الصفحة الثانية، الفقره الثانية، ما يلي: «وفي هذه الحالة، فان إمكانيات الاستبداد والتغلب لا تعتبر قائمة في هذه النظرية لأن الإمام بالدرجة الأولى تكون مهمته التبليغ والتشريع وحفظ الشريعة والشرح والتفسير». . . الخ. لكن ذلك يتناقض مع ما فصّله د. الدباغ حول ولاية الفقيه في الفكر الشيعي، والذي قام بالتنظير لاستبداد ولاية الفقيه.

كما أن التجربة التاريخية للشيعة في الحكم كما تمثّلت في الدولة الفاطمية، ودولة القرامطة، وجمهورية إيران الإسلامية، فقد تجلّى فيها الاستبداد. وإذا كان السنّة ينظرون إلى استبداد ولي الأمر بالغلبة، فإن الشيعة يؤسسون لاستبداد ولاية الفقية بالتفويض الإلهي للإمام الذي بدوره هو معصوم وخليفة النبي (ﷺ).

وبالنسبة إلى ما طرحه د. بومدين بوزيد حول الشورى في فكر الإباضية، فهذا صحيح، حيث إن الإباضية في عُمان يختارون الإمام من خلال المجلس العُماني الأعلى، لكن مع تراتب الأئمة الإباضي فقد تحوّل الإمام إلى حاكم مطلق يورِّث الحكم لابنه.

القضية الثانية: هي أن المذاهب الإسلامية نشأت كانعكاس لصراع المصالح والحكم، وإذا كانت قد ميّزت الفكر الإسلامي بالحيوية في البداية، فقد تحولت إلى طوائف مغلقة، وغالباً متناحرة، تسببت في حروب أهلية إسلامية.

وأختم بضم صوتي إلى العديد من الزملاء بشكر د. علي الدباغ على هذه الدراسة التي أعتقد أنها تتميز بالعمق والأفق المستقبلي. وهي دراسة شجاعة بكل معنى الكلمة، وفيها مفاتيح حلول. الكثير من الإخوة تكلموا عن «الديمقراطية» التي هي ليست مجرد كلمة تقال أو سلعة تشترى. فالديمقراطية لها أشكال كثيرة، وقد تطورت

عبر مئات السنين، كما هي تتطور حالياً أيضاً في مختلف الدول التي تعتمد هذا النظام، سواء أكان في الولايات المتحدة أو الدول الأوروبية وغيرها. وتتخذ الديمقراطية دائماً محتوى لصالح الجماهير، فهناك نضالات مختلفة لمنظمات المجتمع ـ المدني والهيئات المدنية.

كما تتعرّض الديمقراطية أيضاً إلى نكسات، كما نرى الآن في الولايات المتحدة مثلاً. فهي عملية جدلية تتطور. وفي اعتقادي أنه بالتركيز على الجوهر الأساسي للدين الإسلامي الذي أتاح الاجتهاد ضمن المبادئ الكبرى لصالح الإنسان والعدل والرحمة، وللتيسير لا للتعسير، مضافاً إلى ذلك الديمقراطية من حيث الجوهر، يمكن أن نجد نوعاً من الائتلاف بين المبادئ الأساسية للإسلام والديمقراطية. وأنا أعتقد ايضاً أنه يمكن أن تنجم ممارسة أو نظام ديمقراطي جديد متفاعل مع الإسلام في جوهره، يحترم التراث الإنساني الديمقراطي، ويمكن أن يثريه إلى أبعد الحدود من خلال أشكال نراها نحن، فقد تكون لنا الحرية في الحفاظ على التراث الإنساني الديمقراطي، وفي الحفاظ أيضاً على الأسس الأساسية في الثقافة الإسلامية، وأن نوجد بالتالي الحلول. وهذه هي النقطة الجوهرية التي أردت التعليق عليها. وشكراً.

٧ ـ علي فخرو

أعتقد أن النقاش الفكري الذي دار حول الموضوع حتى الآن قد ركّز بصورة شبه دائمة على ما قيل وكتب في الماضي، وحاول أن يوفّق بين ذاك وما نرجو حدوثه في المستقبل، أي إنه تركّز حول وجهات النظر المختلفة للمذاهب الإسلامية بشأن موقع الديمقراطية في الفكر الإسلامي.

أظن أنه آن الأوان لطرح السؤال التالي: هل من الأفضل أن نتكلم عن موقف كل مذهب إسلامي تجاه موضوع الديمقراطية، ونحاول التقريب بين وجهات النظر المختلفة لنخرج بتصور واحد هو في جميع الأحوال حصيلة اجتهادات فقهية تمّت منذ عدة قرون من أجل الإجابة عن تساؤلات عصور سبقتنا، أم إنه من الأفضل أن يتكون مذهب إسلامي جديد، تماماً كما قامت المذاهب السابقة من أجل الإجابة عن تساؤلات عصرنا بما فيها المسألة الديمقراطية؟

ولما كان عصرنا قد أصبح بالغ التعقيد، فإن المذهب الجديد أو المدرسة الجديدة (سمّها كما تشاء) يجب أن يقوما كمؤسسة تضمّ المتخصصين في مختلف التخصصات الإسلامية، وفي مختلف العلوم الاجتماعية والطبيعية، ذلك أن زمان المدارس أو المذاهب التي تعتمد في الأساس على فكر فرد واحد يؤسسها ما عاد ينطبق على زماننا المتفجّر بالمعرفة الهائلة والمشاكل المعقّدة. الرؤية لأنني أعتقد أنها الحلّ الجذري

الحقيقي لمواجهة هذا الإشكال، سواء أكان حقيقياً أم مصطنعاً، وهو المسمّى بإشكال الديمقراطية مع الإسلام. من دون ذلك سندور في حلقة مفرغة، ولن نضع تصوراً متكاملاً يأخذ بعين الاعتبار ما تقوله الرسالة السماوية من جهة، وما تجمّع من تجارب ومعرفة إنسانية عبر القرون من جهة أخرى. المطلوب هو طرح تصور فقهي تلتف حوله الجماهير وتدافع عنه، وليس تصور نخبوي حبيس القاعات والكتب.

٨ ـ عبد الحسين شعبان

أولاً أُحيي د. علي الدباغ على تقديم عدد من الأفكار والإضاءات في موضوع شائك ومعقد، على رغم إدراكه حقيقة البحث في مثل هذا الموضوع وما تعترضه من مصاعب من زوايا لا يمكن تجاوزها بسهولة. ولكن د. الدباغ حاول أن يضع يده على بعض النقاط بإضاءة متميزة وباجتهاد، وهذا شيء يحسب له.

النقطة **الثانية** التي أودّ أن أذكرها هي أن القضية تتعلق بمشكلة الحكم ككل وعلاقة ذلك بالاستبداد، سواء في الفكر الديني أو غير الفكر الديني، وبجذر الفكر الشمولي الذي انتج بهذا المعنى أو ذاك نموذجاً يتبع، سواء كان يتعلق بتطبيقات الدولة الدينية أو تطبيقات الدولة غير الدينية.

النقطة **الثالثة** تتعلق بالبحث في منطقة الفراغ التي تحدث عنها د. الدباغ، وأشار إليها توفيق السيف، فقد عالجها السيد محمد باقر الصدر في كتابه **فلسفتنا**، وأضاء عدداً من المسائل التي يمكن الاجتهاد في ما لم يرد فيها نصّ. بهذا المعنى، ظل الهامش الذي يتحدث عنه الإسلاميون قليلاً في ما يخصّ منطقة الفراغ التي حاول أن يعالجها السيد محمد باقر الصدر.

وقد عالج الإمام الخميني الموضوع من زاوية أخرى بفكر جديد حاول أن يتجاوز فيه العديد من الأفكار التي سبقته في طرحه مفهوم الحكومة الإسلامية، وأطروحته الرئيسية التي كتبها في النجف هي: **أطروحة الحكومة الإسلامية** التي هي امتداد لأطروحته في قمّ قبل قدومه إلى النجف. موضوع الحكومة الإسلامية والكتاب الذي أصدره، والذي لم يلقَ تأثيراً كبيراً، يذكّرني بالطرح الذي قدمه الشيخ حسن البنّا عام ١٩٢٨، أو كتاب علي عبد الرازق عام ١٩٢٥، والذي يعتبر من الكتب التأسيسية التأصيلية في الفكر الإسلامي التي بحاجة إلى مراجعة نقدية ليس من زاوية «مع» أو «ضد»، ولكن إضاءة أهم الأفكار الرئيسية التي كان من الممكن معالجتها برؤية نقدية في ما يتعلق بمفهوم الإسلام المعاصر لقضية الحكومة الإسلامية. وهذا له علاقة أيضاً بالصراع الذي دار عشية الانقسام بين الدستوريين ومناوئي الدستور، ثم بالدولة العثمانية عشية انتهاء الخلافة الإسلامية قبيل الحرب

العالمية الأولى عام ١٩٠٩، والتي امتدت إلى ما بعد كمال أتاتورك ١٩١٩ ـ ١٩٢٠.

في تقديري أن الموضوع بحاجة إلى وقفة، خصوصاً إزاء عدد من القضايا. أولاً، بخصوص العلاقة بالنصّ، كيف يمكن تجاوز النصوص التي عفى عليها الزمن، على سبيل المثال؟ على الفكر الديني أن يجيب عن هذا السؤال، لأن هذا له علاقة بموضوع الاستبداد. ثم هناك موضوع الجزية، وهو له علاقة بالتوصيات، ثم موضوع العلاقة بالمرأة وحقوقها، وموضوع قتل المشركين. . . الآن هناك ثلاثة مليارات مشرك في العالم، فكيف نطبق النصّ في قتل المشركين على سبيل المثال. . . .؟.

ـ **برهان غليون**: (رئيس الجلسة مقاطعاً): الصينيون بشكل خاص!

ـ **عبد الحسين شعبان** (مستطرداً): . . . . هذه المسائل بحاجة إلى وقفة جدية لمناقشتها. في ما يتعلق بالفكر الشيعي أيضاً، هناك موضوع الوراثة: يعني الإمام المعصوم، ثم ولد الإمام المعصوم.. يعني السلالات. هذا له علاقة أيضاً بنظرية الدولة العصرية، وهو موضوع مبدإ المساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، وموضوع المواطنة. كل هذه المسائل لها علاقة بقضايا راهنة وقضايا تتعلق بمستقبلنا كأمة وكمنطقة، نحاول أن نجد لها مكاناً تحت الشمس. وشكراً سيدي الرئيس.

٩ ـ صادق الشيخ

دراسة د. الدباغ دراسة موضوعية جادة منصفة وتوثيقية ناجحة لموضوع الديمقراطية والإسلام وللنظريات السياسية في الإسلام، الا أن ذلك لا يمنع الاستدراك على الأستاذ الدباغ في النقاط القليلة التالية:

خطا التطابق بين مفهوم ولي الأمر في الفقه السنّي ومفهوم الولي الفقية في الفكر الشيعي. فمع أن كلاً من المفهومين يتماشى مع الحكم الفردي المستبد، فإن ولي الأمر ليس حاكماً مطلقاً على الأقل من حيث الأساس الشرعي، فهو مجرد حاكم متغلب يستمد سلطته في واقع الأمر من القوة. ومع أن الفقهاء عجزوا بعد سلسلة من الثورات الدموية عن استرجاع حكم الشورى، وخشوا على وحدة الأمة ومكانتها، فقد اضطروا إلى الاعتراف بحكم التغلب، ولكنهم سلبوه مقوماً أساسياً من مقومات الحكم المطلق، وهو سلطة التشريع والعلم والثقافة. فهذه السلطة اختص بها الفقهاء بما يجعل الفقيه مجرد حاكم تنفيذي، بينما الولي الفقيه يمثل سلطة علمية دينية، وبذلك يجمع في شخصه سلطة التشريع والتنفيذ. وهو ما يضفي على هذا المنصب مسحة دينية وسلطة مطلقة.

هناك تعميم ظالم على الحركات الإسلامية يعتبر أنها مؤسسة على مفهوم الحاكمية والملكية، وهو تعميم ظالم لأنه يضفي وصفاً يحمل تعبيراً مشؤوماً. فالحركات الإسلامية في تيارها العريض ترفض العنف سبيلاً للتعامل مع الخلافات العقدية والسياسية والفكرية داخل المجتمع، وتخصّ الجهاد بمقاومة الاحتلال، وهي تبحث عن أي مساحة للحرية للعمل من داخلها وتوسيعها. إن المشكل هو أن تقع الحركات الإسلامية التي تقبل الديمقراطية ضحية للإقصاء، فقد أبعدت تنظيماتها من تركيا إلى المغرب. إن المشكل هو في تمنّع الأنظمة القائمة عن ممارسة الديمقراطية.

البحث في حكمه على التجربة التاريخية بالاستبداد لم يأخذ بعين الاعتبار الأفكار التاريخية وملابساتها. فالحكم على عصر معيّن بمنطق عصر آخر ذي مستويات معرفية وتجارب لم تكن متوفرة في العصر السابق هو حكم غير عادل، إنما تكون المقارنة بين الحكم السائد في التاريخ الإسلامي بأقرانه من نظم الحكم المعاصرة لـه، حيث سادت الأنظمة الثيوقراطية، بينما لم تكن تجربة الحكم الإسلامي، وإن استبد، تجربة ثيوقراطية. الاستبداد لم ينجح بإضفاء الصفة الدينية على الحاكم، فظلت الثورة ممكنة كلما أتيحت الفرصة، وذلك من خلال تأويلات جديدة للشريعة في ظل عدم الاعتراف بأي سلطة دينية تتحكم بالتطبيق باسم الاستبداد. وما دام باب التأويل للشريعة يبقى مفتوحاً، فإن المعارضة تظل ممكنة .

الخلل الأساسي في التجربة التاريخية تمثّل في غياب الآليات. . . الشورى في مستوى الحكم، وهو ما نجحت به التجربة الغربية، وإن ظلت الشورى عاملة في مستوى الفقه والثقافة، فظلت مجتمعات الإسلام مفتوحة للتعدد المذهبي وللتعدد الديني والعرقي. فليس في تاريخنا لحروب الإبادة الدينية والعرقية مكان، وما زال السبب في الاستبداد يتجسد في حاكم وسلطة وليس في أمة. وبالتالي يظل مجال الاجتهاد والخلاف مفتوحاً لاستيعاب أي كسب بشري، وتظل سلطة العامة عبر آليات الديمقراطية ـ مثلاً ـ هي أداة الترجيح، وجواز الترجيح بالكثرة.

إن إمكانية تفكيك الاستبداد تتمثل في استعادة الإجماع من تنمية فكر جامع يقوم على التسليم بالإسلام مرجعية ثقافية مفتوحة، وبالديمقراطية آلية لإدارة الاختلاف من دون وصاية أو عنف في أي شكل، أي السير في اتجاه تشكيل تحالفات بين مختلف التيارات، وبالخصوص بين تيارات الإسلام وتيارات الحداثة، في ظل احترام كامل لحقوق الأفراد والجماعات، وتشكيل تحالفات في المستوى الوطني والعربي والدولي ضد الاستبداد. وفي هذا السياق، يؤيد المؤتمر القومي الإسلامي ومؤتمر الأحزاب العربية الحوار في مصر بين الإخوان المسلمين وبقية أحزاب المعارضة من أجل التوصل إلى برنامج مشترك في الانتخابات القادمة.

هذه وأمثالها تعتبر خطوات مهمة على طريق التغيير الديمقراطي وصناعة الكتلة التاريخية لحمل الأنظمة على أحد خيارين: الإصلاح الديمقراطي الجاد والسير في طريق الوحدة ودعم المقاومة في فلسطين والعراق، أو الإطاحة بها... ﴿**والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[1].

١٠ ـ عبد الوهاب الأفندي

لا بد من أن نفرّق بين تفاعل الفكر الديني مع الممارسة السياسية والتأثير في الاجتهاد الفكري والعمل السياسي في فترة ما قبل الحداثة، وبين التفاعل في العصر الحديث، لأن الخلط الشائع بين ديناميكيات الحقيقة يعكس رؤية لاتاريخية.

وإذا تجاوزنا بعض ما ورد في الورقة من تأويلات (مثل القول بأن اعتزال واصل ابن عطاء هو «استبداد» في الرأي)، فإن طبيعة الخلاف في الرأي في الحقيقة الأولى كانت تتركز على خلافات في الاجتهاد السياسي في إطار رؤية أيديولوجية متوافقة.

كانت الخلافات سياسية، بينما كانت بعض الاجتهادات الدينية تبريرات لواقع سياسي أو احتجاجات عليه، هذا مع العلم بأنه لم توجد مدرسة إسلامية واحدة خرجت بمبرر ديني للاستبداد، بل كان التبرير الوحيد المتداول هو الضرورة... الاعتراف بأنه مخالف للدين. إن أصول الاستبداد القديم لم تكن دينية، ولكنها كانت كلها تتعلق بالواقع الاجتماعي والتكنولوجيا السياسية. وفي العصر الحديث هناك دور مخالف، ولكنه واضح لـ «الخلاف» الأيديولوجي حول الدين ودوره في الثورة الدستورية الإيرانية (١٩٠٥ ـ ١٩٠٦)، فقد انفرط الإجماع الإسلامي ـ الليبرالي الذي انعقد حول المشروطية أو الحكم الدستوري وحول تفاصيل سياسية أدت إلى تعويض التجربة ـ الخلاف الأخرى بتفاصيل (مثل تعليم المرأة) اتضح في ما بعد أنه يمكن تجاوزها بحلّ وفاقي، ولكن يتكرر في التاريخ الإسلامي المعاصر، بحيث أصبح تكراره أكبر عامل دعم للاستبداد.

إذاً في الماضي كانت السياسة والضغوط الاجتماعية، وليس الدين، هو سبب الاستبداد.

---

(١) انظر: **القرآن الكريم،** «سورة يوسف،» الآية ٢١.

الفصـــل الثــاني

الجذور الحداثية للاستبداد

الاستبـــداد الحــداثي العربـــي: التجربـــة التـــونسية نموذجـــاً

رفيق عبد السلام بوشلاكة(*)

تهدف هذه الورقة البحثية إلى تسليط الضوء على نمط من الاستبداد السياسي تواضعت على تسميته بـ «الاستبداد الحداثي»، والمقصود بذلك تلك الحالة الاستبدادية التي تؤسس شرعيتها على المدونة الحداثية السياسية، وتستعمل أدوات وأذرع سيطرة حديثة، علماً بأن هذه الظاهرة الاستبدادية لم تنل ما يكفي من التحليل والتشخيص، وذلك بسبب شيوع قناعة بين القطاع الأوسع من المثقفين والحركيين السياسيين العرب، مفادها أن ظاهرة الاستبداد السياسي التي تطبق على العرب أنفاسهم وتحبس حرياتهم إنما تعود إلى ثقل التأثيرات التاريخية وسيطرة الثقافة السياسية التقليدية المتحدرة من المواريث الشرقية أو ما يعبّر عنه عادة بالاستبداد الشرقي، ومن ثم يكفي الانتقال من العالم التقليدي بهياكله ومؤسساته ووجوه شرعنته السياسية والفكرية حتى يتمّ ولوج بوابة الحداثة السياسية وإحلال الديمقراطية.

ما تريد قوله هذه الورقة ليس تأكيد العلاقة التلازمية بين التحديث والاستبداد، بل ما تريد قوله أقرب إلى النفي منه إلى الإثبات، نفي العلاقة الترابطية بين التحديث والديمقراطية من جهة أولى، ثم لفت الانتباه إلى كون الانتقال من العالم «التقليدي»

(*) باحث في الفكر السياسي والعلاقات الدولية في المملكة المتحدة.

إلى العالم الحديث لا يتساوق ضرورة مع التحررية السياسية والتخلص من المكبلات الاستبدادية، كما أن هذه الورقة لا تروم المرافعة المجانية عن التجربة التاريخية أو «الصور التاريخية» بحلوها ومرّها بقدر ما تهدف إلى التخلص من النماذج الجاهزة والنظر إلى الواقع الحي في مختلف شخوصه ومنحنياته المركبة.

تتأسس هذه الورقة على مقاربة مفادها أن ثمة ظاهرة استبدادية سياسية «جديدة» تخلقت في رحم التوسع الامبريالي الغربي وما زالت تلقي بكلاكلها الثقيلة على الواقع السياسي العربي. هذه الظاهرة كانت وما زالت تتغذى من أعطاب الدولة العربية الناشئة ومن الدعم والرعاية الخارجيين، ومن يتأمل في واقع الحال ويرى كيف تتخلق الدولة العربية بلحمها وعظمها في «العراق الجديد»، وقبل ذلك في فلسطين، أو ما في ما تبقى من فلسطين، يدرك فعلاً درجة الترابط الوثيق بين آلية الاستبداد وآليات السيطرة الدولية في منطقتنا العربية. على أنني ألفت الانتباه هنا إلى أن موضوع هذا البحث يتجه أساساً إلى تناول الحالة الاستبدادية العربية على نحو ما تتبدى في بعض الدول العربية ذات الملامح «التحديثية»، ولكن الغايات المنهجية والعملية اقتضت استدعاء التجربة التونسية بحكم معايشة ومتابعة صاحب هذه الأسطر لأطوار هذه التجربة أكثر من غيرها، فضلاً عما يبرز في الحالة التونسية من ملامح وعناصر استبدادية متغلفة بمطالب وشعارات التحديث تناسب إلى حد كبير المقاربة النظرية التي ذهبت إليها الورقة. كما ألفت الانتباه هنا إلى أن مقولات هذه الدراسة ليست مطلقة الصلاحية لدراسة الحالة العربية بتنوعاتها وتعقيداتها، ولكنها تصلح في الأساس لقراءة الحالة التونسية وبعض الدول العربية المشابهة لها من حيث البنى العامة ومرتكزات الشرعية، وهي لذلك تتكامل مع بعض المقاربات السياسية والنظرية التي ركزت على تناول أنماط أخرى من الاستبداد السياسي العربي، ومن ذلك مثلاً تلك الأنماط الاستبدادية التي تقوم على رافعات تقليدية يلعب فيها الدين والقبيلة دوراً متقدماً، كما هو واقع الحال في العربية السعودية وبعض بلدان الخليج العربي مثلاً.

أولاً: الدولة العربية والإرث الإمبريالي

تعتبر الدولة العربية في صورتها الغالبة منتوج الإرث الإمبريالي، سواء كان ذلك من جهة جغرافيتها السياسية وخطوط حدودها، أو من جهة آلية إدارتها للحكم ونمط علاقتها بمواطنيها، فدولة «الاستقلال» العربية لم ترث عن إدارات الحماية الأجنبية الهياكل والمؤسسات فحسب، بل ورثت عنها أكثر من ذلك أسلوب إدارة الحكم ونمط العلاقة بالمحكومين. فقد حافظت الدولة العربية على القوالب والأجهزة نفسها التي ورثتها من الحقبة الاستعمارية، كما حافظت على العلاقة ذاتها بالمجتمع، وهي في

مجملها علاقة انفصالية وعمودية تهدف إلى احتواء المجتمع وضبط حركته بصورة فوقية.

لعله من المناسب لنا في هذا الصدد ونحن نتناول ظاهرة الاستبداد السياسي العربي وعلاقة ذلك بالمواريث الإمبريالية أن نعود إلى واحد من أهم مؤلفات الباحثة الألمانية حنة أرندت (Hannah Arendt) المعنون **أصول الشمولية**، ولكن مع التنبيه إلى أن أغراض البحث تقتضي عملية تعديل وتصويب للسياق التحليلي للكاتبة الألمانية، فهي قد تناولت موضوع الإمبريالية من زاوية تأثيراته ومضاعفاته السلبية على «المراكز الأوروبية» بدرجة أولى، في حين أن ما يهمنا أساساً يتعلق بتأثيرات هذا المشروع التوسعي لا في صانعيه ومصدّريه، بل في ضحاياه في المستعمرات التي انتدبنا القدر أن نكون جزءاً منها.

بما أن الحالة الإمبريالية على ما تذكر أرندت قائمة في جوهرها على مبدإ مراكمة التوسع وتعظيم الربح، فإنها لم تكن معنية بتصدير المؤسسات السياسية المدنية إلى عالم ما وراء البحار بقدر ما كانت معنية بإخضاع السكان المحليين وبسط اليد على الثروات العامة، فغاية الإمبريالية كما تقول أرندت «الاستيعاب لا الإدماج، وفرض الخضوع لا تحقيق العدل»[١]. وهذا ما يجعل منها ظاهرة استبدادية تعسفية بامتياز. وبشيء من التحديد المنهجي، يمكن القول إن أهم ملامح المشروع الإمبريالي على نحو ما كشفت شخوصه الكاتبة الألمانية تتمثل في الأبعاد التالية:

١ ـ تصدير أدوات السلطة السياسية، أي مؤسسات الإكراه والإخضاع، دون المؤسسات السياسية المدنية، وهذا يعني إعطاء الأولوية القصوى لتصدير أدوات العنف، وعلى رأسها جهازا الجيش والأمن، على حساب المؤسسات المدنية والقوانين المنظمة والضابطة للاجتماع السياسي. وبذلك أضحى العنف المنظم في أجواء التوسع الإمبريالي حالة راسخة في إدارة الشأن السياسي. ويتأسس على ما سبق بيانه انفصال وتباعد متزايد بين ما سمته بـ «الأدوات السياسية» (Political Means) والمؤسسات السياسية (Political Institutions)، فالأدوات السياسية التي كانت مترابطة مع المؤسسات السياسية (مثل البرلمان ومؤسسات الرقابة الدستورية والقضائية المستقلة) في المراكز الإمبريالية انقطعت عنها لاحقاً في مواطن التمدد الإمبريالي، ومن ثم أصبحت أدوات العنف طليقة اليد في إدارة شؤون المستعمرات من دون أي وجه من وجوه الرقابة والضبط[٢].

---

(١) انظر: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 3rd ed. (London: Allen and Unwim, 1967), p. 125.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

٢ ـ تتأسس الإمبريالية من وجهة نظر الكاتبة الألمانية على دعامتين أساسيتين: **أُولاهما** من طبيعة نظرية تمثلها الأيديولوجيا العنصرية التي أضفت المشروعية على سيطرة القلة الإمبريالية على الكثرة من شعوب المستعمرات. . **وثانيتهما** من طبيعة سلطوية إكراهية قوامها مثلث الجيش والبوليس، ثم الجهاز البيروقراطي. وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى كون البيروقراطية عند الكاتبة الألمانية تعدّ واحدة من أهم أدوات لعبة التوسع الإمبريالي، فهي سلطة تعسفية خاضعة لرهانات وتوجيه إداريي العنف الذين يتوارون خلف الجهاز البيروقراطي بإصدار المراسيم والأوامر السرية بغاية السيطرة على الأهالي وإخضاعهم لا تنظيم شؤونهم ومعاشهم، أي إن البيروقراطية، وعلى نحو ما فهمتها الكاتبة الألمانية، هي سلطة تعسفية وليست مجالاً يجسّد العقلانية، كما ذهب إلى ذلك ماكس فيبر(٣). والمتأمل اليوم في مجريات الأحداث في العراق، وكيف تدار شؤون الحكم في هذا البلد عن طريق لعبة المراسيم والقرارات الفوقية، سواء في حقبة الحاكم المدني بريمر أو خلفائه الجدد المنتدبون أمريكياً، يدرك مدى صحة وانسجام التحليل الذي كشفت الكاتبة الألمانية عن بعض معالمه.

وعلى أهمية التشخيص العميق الذي قدمته أرندت، إلا أنه يبدو لي أن كوارث المشروع الإمبريالي ليست قاصرة على امتناعه عن استجلاب مؤسسات الضبط والتنظيم السياسي للشعوب المستعمرة توازياً مع تمدد جيوشه وآلياته العسكرية، بل ما هو أشد خطورة من كل ذلك تفكيك المؤسسات والروابط الأهلية التي كانت تنتظم الحياة السياسية والاجتماعية لهذه الشعوب.

فمن المغالطة التاريخية تصور الشعوب التي خضعت للاحتلال الأجنبي وكأنها حالة بهيمية سائبة وفاقدة لمقومات التواصل والانتظام المدني، فلم تعرف من معاني التمدن إلا ما لامسها من تأثيرات المحتلين. فالمشروع الإمبريالي لم يتمدد بين شعوب

---

(٣) Margaret Canovan, *The Political Thought Of Hannah Arendt*, Everyman's University Library (London: Dent, 1974), p. 39.

يمكن القول هنا بأن هذا الاختلاف بين ماكس فيبر وحنة أرندت يرجع إلى عاملين أساسيين: **فالأول** ينظر إلى البيروقراطية من الداخل بما هي انتظام وعقلنة صارمة تبحث عن النجاعة القصوى، في حين أن حنة أرندت تنظر إلى البيروقراطية من مسافة ومن الخارج، ولذلك ترصد وجوهها اللاعقلانية والتعسفية. أما العامل **الثاني** فهو الاختلاف الجوهري في مفهوم السلطة والشرعية عند كل منهما، فبينما يعتبر ماكس فيبر العنف شرطاً لازماً للسلطة السياسية وشرعية الدولة تواصلاً مع التراث السياسي الهوبسي (نسبة إلى هوبس)، فإن الكاتبة الألمانية تقيم فصلاً واضحاً بين العنف والسلطة، لأن هذه الأخيرة ترتبط من وجهة نظرها بالقابلية الإنسانية للاجتماع والعمل المشترك وفق أسس وفاقية سلمية. ولذلك فهي من هذه الناحية أقرب إلى روسو وفلاسفة العقد الاجتماعي السلمي منها إلى التراث الفكري لهوبس المتمحور حول مقولة الصراع والنزوع إلى السيطرة والاستحواذ في مجال الحياة السياسية للدول والأفراد والجماعات القومية.

لا تاريخ أو حضارة لها، بل على العكس من ذلك اكتسحت الجيوش الغربية شعوباً بعضها كان أكثر تمدناً وتحضراً من حَمَلة المشروع الإمبريالي أنفسهم. وهذه الظاهرة تصحّ بالضبط على المراكز الكبرى في منطقتنا العربية التي تعاقبت عليها موجات متتالية من التمدن والتحضر أكسبتها آليات وخبرات تاريخية واسعة في إدارة الشأن السياسي والحياة المدنية العامة، دع عنك هنا القراءات الاستشراقية التي ترى في التاريخ الفعلي لهذه المنطقة، بدءاً مع فوّهات مدافع نابليون بونابرت على مصر ومنطقة الشرق.

أما قبل ذلك فلا يوجد غير الجمود والظلام الدامس، فانتقال مراكز الثقل من إسطنبول والقاهرة وبغداد ودمشق مثلاً إلى العواصم الأوروبية الكبرى، أمثال باريس ولندن وفيينا، لا يعني أن الشمال المتوسطي قد أصبح أكثر تمدناً وتحضراً، بل كل ما هنالك أنه أصبح أكثر قوة وأنجع تسلّحاً، ومن ثم أقدر على السيطرة والاستحواذ على مناطق النفوذ والوفرة، وليس أكثر من ذلك.

هذه الآلية الراسخة في نمط الحكم الإمبريالي، على النحو الذي كشفت الكاتبة الألمانية عن ملامحه العامة، لم يشهد تغييراً يذكر بعد رحيل الجيوش الأجنبية وحلول الحكومات المحلية محلها. فحادثة الاستقلال لم تزد في حقيقة الأمر عن استبدال الإداريين الأجانب بإداريين محليين، ولكن جوهر العلاقة بين نخبة حكم المحيط الشعبي وبنية الدولة بقي هو نفسه تقريباً.

١ ـ علمنة الحقل السياسي

تتمثل واحدة من النتائج المباشرة والخطيرة الناتجة من التأثيرات الإمبريالية في علمنة الحقل السياسي وما نتج من ذلك من اغتراب وانفصال الهياكل السياسية عن قاعدة إسنادها الشعبي. لا نتحدث عن العلمانية هنا كنظرية أو رؤية عامة بقدر ما نتحدث عن تأثيراتها ومفاعيلها في إدارة الشأن السياسي ونوعية العلاقة التي تمخضت عنها بين النخبة وعموم الجسم الاجتماعي، وبين الدولة وعموم المجتمع.

وتتمثل واحدة من الظواهر البارزة التي لازمت حركة العلمنة السياسية في تفكك جسور التواصل والتفاهم بين الحاكمين والمحكومين، وربما يعود هذا الأمر إلى كون خيار العلمنة لم يكن وليد السياق التاريخي المحلي بقدر ما كان منتوج التأثير الإمبريالي الذي خلق توازنات جديدة على أرض الواقع بقوة النفوذ السياسي والاقتصادي وحركة الجيوش التوسعية، وهي توازنات كانت في محصلتها النهائية لصالح النخب الجديدة على حساب القوى المحلية. وقد أضحت هذه النخبة الجديدة لاحقاً خاضعة في عمليات توالدها الداخلي إلى المؤسسات العسكرية والتعليمية التي

صنعت على المقاس، إلى جانب علاقات دولية غير متكافئة بين مراكز التحكم الدولي ودول العالم الثالث، علماً بأن هذه العلاقات العمودية بين الجهتين ليست قاصرة على الجانب التبادلي الاقتصادي على نحو ما تذكر الأدبيات الماركسية عبر اجتراحها مفهوم «الكمبرادور»، دلالة على الطبقة الاقتصادية القائمة بدور الوسيط مع السوق الرأسمالية المركزية، بل يطال الأمر مجال الثقافة ونظام الرموز وأنماط الحياة. فالمراكز الدولية الكبرى تقوم بتعزيز مركزيتها الصلبة من خلال مراكمة أدوات السلطة والتحكم بين أيديها، توازياً مع دفع القوى الأخرى إلى مواقع الهامشية الطرفية بعد تجريدها من أدوات السلطة والثروة ونظام دلالاتها ومعانيها الخاصة، ثم غرس نخب وسيطة في قلب هذه «المواقع الطرفية».

يسمي الكاتب الألماني جون غاتونغ (John Gattung) هذه النخب الجديدة المرتبطة بنيوياً بمراكز السيطرة الدولية بـ «النخب الجسرية» (Bridge Head Elite) التي أصبحت مؤتمنة على قيم الثقافة المهيمنة ومصالح قوى السيطرة الدولية أكثر من ائتمانها على القيم والمصالح المحلية لمجتمعاتها. ولذلك لم تعد المراكز الدولية الكبرى، بحسب رأي المفكر الألماني، في حاجة دائمة إلى الحضور العسكري المباشر. يقول غاتونغ: «وهكذا يتم زرع نخبة جسرية في مركز الهامش الوطني، وبذلك يصبح مركز الهامش مرتبطاً عضوياً بمركز المركز ضمن إطار وفاقي للمصالح بين الطرفين»[٤].

والخلاصة هنا أن نشوء حركة العلمنة في منطقتنا العربية الإسلامية كان في صورته الغالبة تعبيراً عن حالة تصدع وانقسام بين النخب «الحداثية» الجديدة والفضاء الشعبي الواسع. فقد كان ظهور حركة العلمنة متزامناً مع نشأة خطاب رمزي وتداولي جديد قاصر في حركته التبادلية والتواصلية على دائرة النخب الضيّقة ومصادم للخطاب التداولي المحلي، وهذه الظاهرة الناشئة إنما تعبّر عن حالة التصدع الثقافي التي كانت وما زالت لها تجسداتها وامتداداتها الواسعة في مستوى الحركة الاجتماعية والسياسية.

وهذا التصدع يبلغ أحياناً من الضراوة والشدة حدّ التحارب الداخلي وتهديد أسس الاستقرار الأهلي. وقد كان الباحث الفرنسي جاك بيرك (Jacques Berque) محقاً وواعياً بما فيه الكفاية بظاهرة التصدع والتنازع التي تشق الاجتماع السياسي العربي والإسلامي الحديث من خلال لفت الانتباه إلى وجود ما سماه «وتائر سير»

---

(٤) Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*, translated by Judith von Sivers; Foreword by Peter von Sivers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), pp. 1-33.

واستراتيجيات حراك متعارضة ومتضاربة في المجتمع العربي الواحد، بما يصحّ معه القول بوجود مجتمعين متقابلين ومتصادمين في المجتمع الواحد[٥].

ومن الملاحظ في هذا الصدد أن النموذج اليعقوبي الفرنسي بنزوعاته الجذرية في القرن التاسع عشر، ثم النموذجين النازي والفاشي في بدايات القرن الماضي، مثلت نوعاً من الجاذبية والإغراء بالنسبة إلى النخبة العلمانية الجديدة التي راهنت بدورها على السيطرة الفوقية على المجتمع وضبط حركته جرياً وراء سراب التحديث والتنمية السريعة. ومثلما راهن نابليون بونابرت بعد الثورة الفرنسية على تدارك المسافة التصنيعية والعلمية التي تفصل بلاده عن الجار الشمالي البريطاني، ومثلما راهنت الفاشية الإيطالية لاحقاً على الالتحاق بركب الشمال الأوروبي الأكثر تقدماً، اقتصاداً وتقانة، بشكل سريع وممزوج بحجوم هائلة من العنف، فقد تطلعت النخب الحداثية عندنا إلى اجتراح تقدم خاطف وسريع جرياً وراء سراب الالتحاق بركب «التقدم» عبر المسك برأس الدولة، واستناداً إلى الأوعية القطرية الهشة من أصلها من دون وعي كاف بالشروط التاريخية والواقعية لنهضة الأمم وتقدمها.

٢ ـ عملية التحديث المشوّه

من مظاهرها البارزة تجيير عملية التحديث لصالح تقوية أدوات وأذرع السيطرة الدولتية مقابل تجريد المجتمع من كل إمكانيات الحماية والحصانة. الوجه الأبرز لظاهرة التحديث المشوّه هذه، ما نشهده في الواقع العربي من اختلال بائن بين دولة تزداد قدرة على الضبط الرقابي، والردع العقابي مصحوب بنزعة تدخلية هائلة في فضاءات الحياة الخاصة والعامة، مقابل مجتمع متذرر مقطوع الأوصال. لقد سبق لعالم الاجتماع الفرنسي لاتوش أن سمى هذه الظاهرة بـ «التحديث من دون حداثة»[٦]، قاصداً بذلك التوظيف الأداتي للتحديث لصالح هياكل ومؤسسات الدولة وآليات السيطرة، ولكن من دون إشاعة فضائل الحداثة السياسية والاقتصادية بين أفراد المجتمع، من قبيل احترام الذاتية الإنسانية وفصل الدولة عن المجتمع السياسي واستقلال السوق عن تدخلية الدولة. وفعلاً من يتابع مجريات الأمور في العالم العربي يصاب بالصدمة إزاء مستوى «الترشيد الحداثي» الذي بلغته وزارات الداخلية العربية

---

(٥) انظر: Jacques Berque: *L'Islam au temps du monde*, la bibliothèque de l'islam. Essais (Paris: Sindbad, 1984), pp. 226-250, et *L'Islam au défi*, les essais; 211 (Paris: Gallimard, 1980), pp. 46-105.

(٦) انظر: Serge Latouche, *The Modernization of the World: The Significance, Scope, and Limits of the Drive Towards Global Uniformity*, translated by Rosemary Morris (Cambridge, MA: Polity Press, 1996).

بأقسامها التخصصية المعقدة والكثيرة، وعلى رأسها أقسام البوليس والاستعلام، مقابل ما تشهده مرافق المجتمع ومؤسساته من عطالة وتخلف هائلين. فالحاسوب الآلي وبرمجيات الكمبيوتر المتطورة مثلاً وجدت طريقها إلى مختلف قطاعات الأمن والاستخبار، ولما تجد طريقها بعد إلى المدارس والجامعات والإدارات والبلديات وغيرها من المؤسسات العلمية والمدنية التي يتعلق سير وظائف المجتمع بها. وإذا كانت الحداثة السياسية والاقتصادية في مواطنها الأصلية قد تمازجت فيها المكاسب التحريرية بالتشوّهات الأداتية، على نحو ما يفصح عن ذلك أهم منظّري الحداثة الفيلسوف والاجتماعي الألماني يورغن هابرماس، فإن هذه «الحداثة» في العالم العربي قد تحولت إلى آلة ضخمة للتحكم والضبط الرقابي، ولم تر منها شعوب المنطقة إلا وجهها العنفي والمخيف. ولا يعود الأمر بالضرورة إلى خلل جوهري في الحداثة في حدّ ذاتها بقدر ما يعود إلى ظروف تلقي هذه الحداثة في هذه المنطقة من العالم، والتي تمّت في مجملها ضمن مناخات التوسع العسكري الامتدادي الإمبريالي. وبما أن هذه الحداثة كانت منتوج أوضاع السيطرة الخارجية، ولم تكن انبثاقاً داخلياً مستجيباً لحاجيات المجتمعات المحلية، ولا هي كانت حصيلة حركة تثاقف هادئة بين منتجيها «الأصليين» ومتلقّيها، فإنها استحالت إلى مجرد تحديث عنفي ورقابي بيد الدولة والنخبة المسيطرة، وليس أكثر من ذلك.

هذا الاختلال الهائل في مستويات ووتائر التحديث إنما يعود إلى ملابسات عملية التحديث أو ما سمّي وقتها بمشروع التنظيمات الذي انطلق في المركز العثماني وبقية الحواضر العربية، في القاهرة وتونس وبغداد ودمشق وغيرها، وذلك في مواجهة التهديد العسكري، ثم الاقتصادي، من طرف الممالك الأوروبية الناهضة والمتعطشة للسطوة على الفضاء المتوسطي. فقد كان من نتائج هذه التهديدات أن اتجه رجالات الإصلاح أو التنظيمات إلى تركيز جهودهم على إعادة بناء الجيوش وماكنة التسلح، ثم إعادة بناء بيروقراطية الدولة لمواجهة هذا التحدي الآخذ في التصاعد وقتها، ومن ثم تحول مراكز الثقل نحو الثكنات العسكرية والمدارس الحربية على حساب المؤسسات والنخب المحلية، واختل التوازن لصالح النواة المركزية والصلبة للدولة على حساب القوى الأهلية[٧].

استشعرت النخبة الإسلامية منذ وقت مبكر تفوّق الطرف الأوروبي في ميدان القتال العسكري وأشكال إدارة الجيوش، وتبعاً لذلك تحولت الثكنات العسكرية

(٧) Frank Tachau, ed., *Political Elites and Political Development in the Middle East*, States and Societies of the Third World (Cambridge, MA: Schenkman; New York; London: Wiley, 1975).

والهياكل البيروقراطية من وسائل أساسية للإصلاح والتطوير إلى غاية في حدّ ذاتها، أي حلت الوسائل محل الغايات والأهداف. وهكذا أضحت الدولة مركز رهان النخب السياسية والفكرية العربية لاحقاً[٨]، ولذلك لم يكن غريباً ضمن هذه الثقافة السياسية الشائعة التي ترى في الدولة مصدر الداء والدواء في الوقت ذاته، أن تشهد البلدان العربية موجات انقلابية متتالية في حقبتي الخمسينيات والستينيات ما دامت النخب السياسية العربية، بما في ذلك تلك المعادية للاحتلال، والقوى الأجنبية ترى الدولة، وخاصة جهازها العسكري، مصدر الخلاص والتحرر، مثلما اعتبرت سلطات الحماية والنخب المرتبطة بها بيروقراطية الدولة ومؤسساتها العنفية أداة السيطرة على السكان المحليين وإخضاعهم.

هذا التحول الجاري في مجال السلطة السياسية وعلاقتها بالجسم الاجتماعي كان يوازيه على الطرف الآخر من المشهد تحوّل في مجال الفكر السياسي أو النظرية السياسية لمسألة السلطة وآلية إدارتها. فقد كانت النخبة الإسلامية وإلى غاية القرن التاسع عشر، وعلى نحو ما سجّل ذلك الباحث الانكليزي ميتشل، تنظر إلى مؤسسة الحكم باعتبارها جزءاً من النسيج الإسلامي العام ومجرد عضو من أعضاء الأمة الواسعة. وعلى هذا الأساس كان النموذج التفسيري الذي تستند إليه في معرض تحديدها نمط العلاقة المطلوبة بين الحاكم والمحكوم، نموذج الجسم الحي الذي تتعدد وظائفه، وربما تتفاضل في ما بينها، ولكنها في كل الأحوال تترابط وتتكامل بعضها مع بعض[٩]. أما النخبة التحديثية الجديدة سليلة المؤسسة العسكرية والبيروقراطية، فهي ترى في نفسها عالماً قائماً بذاته لا علاقة له بما حوله، وهي فضلاً عن ذلك لا ترى في محيطها الشعبي غير مادة أولية قابلة لإعادة التشكيل والصياغة، بحسب رهانات ومصالح «القوى الطلائعية».

ولذلك، فإن النموذج التفسيري الذي تقيس في ضوئه الحقل السياسي هو الجسم الميكانيكي المادي وليس الجسم العضوي الحي. وكان اللورد كرومر أول من نظر إلى السياسة باعتبارها جسماً ميكانيكياً تمثّل الإدارة الاستعمارية محركها الخارجي، ويمثّل المجتمع المصري مادتها الخام. فقد شبّه اللورد كرومر في كتابه **مصر الحديثة**، شبّه الجسم السياسي المصري بالآلة الميكانيكية الصامتة التي لا ينتظم سيرها إلا بوجود قوة محركة (Motive Force)، وهذه القوة المحركة تعادل عنده سلطة المندوب

---

(٨) Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, St Antony's/Macmillan Series (London: Macmillan in Association with St. Antony's College, Oxford, 1981).

(٩) Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), pp. 154-159.

السامي البريطاني المتوارية عن الأنظار، ولكنها الناجعة والنافذة، والتي يسميها «الإرادة الخفية». أما المجتمع المصري، فهو يعادل عنده المادة الخام التي تبتلعها الآلة الميكانيكية وتعيد صهرها[١٠].

ولكن أهمية التصور السياسي الذي أفصح عنه كرومر لا تقتصر على تسجيل آليات اشتغال السلطة السياسية منذ الحقبة الاستعمارية التي كان من أهم رموزها وأعلامها في المشرق العربي، بل الأهم من ذلك تسجيل التحول الحاصل في مفهوم السلطة وعلاقتها بالجماعة المحلية من طرف دوائر النخب الجديدة التي أفرزتها مراحل التمدد الإمبريالي الغربي.

٣ ـ أزمة الشرعية

يعاني العرب أزمة شاملة ومتعددة الوجوه والشخوص، ليست الحالة الاستبدادية إلا مظهراً من مظاهرها، وعرَضاً من أعراضها. ومثلما يحتاج الطبيب عند معالجة مرضاه إلى متابعة الشخوص والأعراض للوصول إلى الأسباب العميقة للمرض، فكذلك هو الأمر بالنسبة إلى أهل الفكر والنظر، فهم في حاجة ماسّة إلى تجاوز المعارف الأولية البسيطة التي تكتفي بالوقوف عند ما هو مرئي وقريب إلى التنقيب في أعماق الظواهر بما يساعد على تلمّس سبل العلاج والتصحيح. ثمة جملة من الأسئلة المحورية التي يحتاج كل باحث وسياسي نزيه وحصيف إلى المجازفة بطرحها، من ذلك: ما الذي يجعل من الدولة العربية، المسماة تجاوزاً في أدبيات بعض الكتّاب المغاربيين بـ «الدولة الوطنية الحديثة»، عنيفة ومتجبرة؟ ما الذي يجعلها عصية على الترويض والضبط؟ ما الذي يجعلها واهنة وعاجزة عن دول بوابة الحداثة السياسية والاقتصادية، على رغم ما تثيره من جلبة وضجيج الشعارات الحداثية التنويرية؟

الجواب عندي أن هذه الدولة العربية ولدت مأزومة وواهنة منذ تكوينها، واستمرت تحمل في ذاتها عوامل الإعاقة والخلل، سواء من جهة علاقتها بالجسم المحلي الأهلي، أو من جهة علاقتها بالجوار العربي. فهي دائمة التوتر والاشتباك مع مواطنيها في الداخل، ودائمة المناكفة في علاقتها بجوارها العربي، ما إن تخمد نار من نيرانها المستعرة حتى تلتهب في مواقع أخرى، أو في أوقات لاحقة، من معارك الحدود، إلى معارك المحاور العربية، إلى معارك مشاريع الإصلاح، إلى منازعات الأقطار «الصغرى» و«الكبرى» والحبل على الجرّار، بما جعل النظام السياسي العربي تركة ثقيلة من الأعطاب وسلسلة متناسلة من التوترات والأزمات. فالدولة العربية

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٦٠.

بسبب الوهن التاريخي المزمن الذي لازمها منذ صيرورة التكوين والميلاد كانت وما زالت تشكو خللاً مزمناً في علاقتها بالقوى الوطنية المحلية، ثم بالجوار العربي الأوسع. وفي محاولة للتغلب على أزمة الشرعية هذه تلجأ الدولة العربية إلى الإسراف في استخدام العنف والمبالغة في استعراض القوة إلى الحد الذي تتماهى فيه إدارة السياسي في إدارة العنفي.

ولذلك كثيراً ما يستغرب المرء من حالة الهوس الأمني والشراسة البوليسية التي تبديها الدولة العربية في التعاطي مع مطالب المجتمع وقواه السياسية المعارضة، فبمجرد رفع بعض المطالب السياسية الإصلاحية، أو بمجرد كشف اللثام عن تجاوزات وخروقات الحاكم العربي في هذا الملف أو ذاك، حتى يتحول الأمر إلى ضرب من الاتهام بـ «تهديد نظام الحكم»، هذا إذا لم تدمغ هذه القوى بمحاولة الانقلاب والانقضاض على الحكم. وليس ثمة شك في كون برانويا الخوف (أو حالة الخوف االمرضي) هذه دليلاً قاطعاً على ضعف شرعية الحاكم العربي بما يجعله يحسب كل صيحة عليه. فكلّما قلت مقادير الشرعية عنده، اشتدت وساوسه ومخاوفه وازدادت شراسته وعنفه أكثر فأكثر. صحيح أن الدولة الحديثة، على نحو ما بيّن ذلك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، تتسم بمركزة واحتكار أدوات العنف، ولكن ثمة بون شاسع بين العنف المشروع الذي تلجأ إليه الدولة المشروعة، والذي غالباً ما يكون مقنناً ومنضبطاً بحدود «المصلحة العامة» وحماية الأمن العام، وبين العنف الأهوج الذي لا يخضع لأي رادع أو ضابط عدا الإرادة التحكمية والأهواء المزاجية لشخص الحاكم.

فضلاً عن ذلك، غالباً ما يكون العنف الشرعي استثنائياً وعارضاً ضمن الخط العام لحالة السلم والاستقرار المدنية، وكثيراً ما يستعاض عنه بآليات الترويض الناعمة والخفية التي تلجأ إليها الديمقراطيات عادة، في حين أن العنف غير المشروع يكون فجاً ومرئياً، وهو إلى جانب ذلك يشكل القاعدة لا الاستثناء، وهذا ما ينطبق على الدولة العربية التي هي عند التمحيص تكاد تتماهى في الوظيفة العنفية.

ومن المفارقات الغريبة والعجيبة أن هذه الدولة بقدر ما تبدي من حزم وشراسة بالغين في التعاطي مع مواطنيها في الداخل تبدو خامدة وطيّعة في التعامل مع الخارج، وبقدر ما تبدي من حرص على انتهاج الترضيات والتسويات مع القوى الدولية تبدي صرامة وانغلاقاً في التعامل مع المطالب الداخلية ومع القوى المحلية. وربما يعود ذلك إلى كون مصدر إسنادها واستمرار وجودها يتموضع في الخارج لا في الداخل، حتى لكأن نخب الحكم عندنا تبدو مجرد وكيل على تدبير المصالح الأجنبية، وليس أكثر من ذلك.

سبق للمفكر المغربي عبد الله العروي أن أرجع جذور أزمة الدولة العربية إلى هشاشة قاعدتها الأيديولوجية نتيجة استنكاف المثقفين العرب عن منح «الدولة الوطنية» ما تستحقه من اعتراف وشرعنة لازمين، بسبب تعلقهم الحالم بمثال الوحدة وطوبى الخلافة، والانصراف عن واقع التشكل العيني للدولة «الوطنية» على حد قوله[11]. ولكن يبدو لي أن الأزمة أعمق غوراً، وأوسع مدى مما ذهب إليه العروي، لأن مسألة الشرعية والاعتراف ليست قضية تخصّ دوائر المثقفين بقدر ما تخصّ القطاع الأوسع من الناس، فما لم يشعر العربي بالحاجة والدافعية الطوعية للاعتراف بهذه الكيانات السياسية، فإنها ستظل هشّة البنيان ومرتجة القواعد، وستظل في أحسن الحالات تدخل ضمن دائرة الأمر الواقع، وحكم الضرورة وليس أكثر من ذلك، حتى وإن نالت مراسيم الاعتراف والشرعية من كل المثقفين العرب. ومن المؤكد هنا أن الدولة العربية، بالنظر إلى كثرة أزماتها وأعطابها وشراسة عنفها، إلى جانب عجزها عن حماية الحدّ الأدنى من مقوّمات السيادة، ليس فيها ما يغري العرب بـ «طي صفحة» التطلعات والأحلام الكبرى ومنحها ما تحتاج اليه من شرعية واعتراف.

ليس ثمة شك في كون العرب يعانون ضرباً من الانفصام والانفصال بين الواقع والمثال، بين واقع دولة التجزئة والانقسام التي تتجه إلى مدّ أذرعها وفرض نفسها يوماً بعد يوم، ومثال الوحدة الذي تغذّيه الذاكرة التاريخية وضغوطات الواقع الدولي، ثم أزمات دولة التجزئة ذاتها التي يزداد وهنها يوماً بعد يوم، وهو انفصال وانفصام نكد كان وما زال يعذّب الضمير، ويربك الوعي الفردي والجماعي في عالمنا العربي. فأيهما نختار، واقع الدولة القطرية الآخذة في ترسيخ عراها ومدّ جذورها يوماً بعد يوم، أم نختار التشبث بالحلم والمثال؟ هل نضحّي بالواقع من أجل المثال أم نتشبث بالحلم والطوبى على حساب واقع الدولة العربية المتجه أكثر فأكثر نحو مزيد من الهامشية ومزيد من التأزم؟

من المؤكد هنا أن علاج هذا الإشكال المركّب والمعقّد لا يتعلق بعالم الفكر والنظر المجرد، بقدر ما يتعلق بمجريات الواقع وحركة التدافع التاريخي، أي إلى أي وجهة وخيار سيتجه العرب في ما هو قادم من أوضاعهم، وما إذا كانوا سيحسمون أمرهم لصالح كيانات الانقسام العربي، ومن ثم يطوون صفحة الأحلام والتطلعات التاريخية الكبيرة، أم سيتجهون في الحدّ الأدنى إلى اجتراح نوع من التسوية المعقولة والرشيدة بين واقع الانقسام وحاجة التكامل ضمن شكل من أشكال التكامل التضامني على منوال ما فعل الجوار الأوروبي من حولنا؟

---

(١١) انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١).

ثمة حقيقتان جديرتان بالتسجيل في هذا الصدد: **أولاهما** أن الدولة العربية، ومهما كانت درجة الشرعنة التي تنالها والمقبولية التي تحظى بها، وبغضّ النظر عن نوعية الأوصاف والألقاب التي تطلق عليها، وما إذا كانت كيان تجزئة على ما يقول التيار الوحدوي بشقيه العروبي والإسلامي، أو كانت دولة وطنية وحديثة على ما يذكّرنا بذلك بعض الليبراليين والمشايعين الأيديولوجيين العرب، فإنها ستظل كياناً هشاً تذروه الرياح في عالم يتجه نحو مزيد من التكتل والتوحد، بل الانتقال من دائرة الانتماء القومي الضيّق إلى الانتماء القارّيّ الأوسع. والحقيقة **الثانية** هي أنها ستظل عاجزة عن تحقيق الحدّ الأدنى من موعوداتها في التنمية والنهوض وتحقيق تطلعات مواطنيها في الرقي الاقتصادي والرشد السياسي.

وما يجدر تسجيله في هذا الصدد هو أن الدول العربية الموصوفة بالحداثية تبدو الأكثر عنفاً وفتكاً بمواطنيها، ولعل الحالة البعثية في العراق، والبومدينية في الجزائر، والبورقيبية في تونس، كفيلة بتوضيح الصورة، في حين أن الأنظمة العربية الملكية المنعوتة في أدبيات بعض اليساريين والحداثيين العرب بالتقليدية، وحتى الرجعية، تبدو أقدر على الانفتاح والتطور، وليس من قبيل المصادفة أن تتمكن الملكيات العربية على سوءاتها ومجافاتها لقيم العصر في كثير من الوجوه أن تتمكن من اجتراح بعض التسويات وإقامة برلمانات وانتخابات تتمتع بقدر من النزاهة والصدقية، في حين أن أخواتها الجمهوريات تظل عاجزة عن اجتراح الحدّ الأدنى من التسويات السياسية والاجتماعية أو انتهاج خيار الموادعة مع رعاياها.

ثانياً: مظاهر الاستبداد الحداثي

١ ـ دولنة المجتمع

تعاني الدولة العربية التحديثية خللاً رئيسياً يطال علاقتها بالجسم الشعبي والسياسي عامة، وهذا الخلل متأتٍّ مما يمكن تسميته بعلاقة التخارج والانفصال بين الدولة والمجتمع الأهلي، وما نتج من ذلك من توجس وارتياب متبادل بين نخبة الحكم المتسلحة بالأدوات العنفية الأمنية والعسكرية وجهاز بيروقراطية ضارب، ممزوجة بأيديولوجيا استعلائية واحتقارية للشعب، وعموم المجتمع الذي بدوره يقابل نخبة الحكم بقدر غير قليل من التوجّس وعدم الثقة مع ما يطبع ذلك غالباً من علاقة تظاهرية ونفاقية في إبداء الولاء والطاعة. فليست تلك المشاهد الحماسية والصاخبة من الجماهير التي تهتف بحياة الزعيم والمتفانية في إبداء الولاء والطاعة في حقيقة الأمر إلا محاولة للتحايل على الطاقة العنفية للدولة العربية عبر المراسم الشكلية والنفاقية، أي هي عند التدقيق ولاء ودفاع عن الذات أكثر مما هي ولاء ودفاع عن الحاكم.

الدولة العربية لا ترى نفسها مجرد وكيل معنوي لإدارة الشأن العام بقدر ما ترى نفسها وصية على مجتمع قاصر وعاقّ لا يقدر على إدارة شؤونه وبلوغ مرحلة الرشد السياسي التي تؤهله لامتلاك ناصية أمره، والتحكم في مصائره، ولا يمكن ائتمان جانبه أو الاطمئنان إلى ما يبديه من طاعة وسكون ظاهرين، الأمر الذي يتطلب فرض الرقابة الأمنية والاستخبارية عليه لاتقاء غضبته وقومته المحتملة، وهي إلى جانب ذلك تعتبر نفسها صانعة ومجسدة للإرادة العامة، وكثيراً ما تتماهى الدولة العربية في شخص الحاكم ـ الزعيم، فينتهي الأمر إلى اختزال الدولة والإرادة العامة والمجتمع السياسي في شخص الحاكم وليس أكثر من ذلك.

لا ننسى هنا أن الدولة العربية على نحو ما نشهده اليوم وما شهدته الأجيال التي سبقتنا هي مولود طبيعي للحقبة الكولونيالية، سواء كان ذلك من جهة حدودها وامتداداتها الجغرافية التي خضعت في الغالب للعبة القضم، أو الضم والرتق، بحسب المصالح والحسابات الاستراتيجية لقوى الهيمنة الدولية، أو من جهة تشكيل شخوصها وبناها الفاعلة. فقد تميزت هذه الحقبة بتركيز الجهاز الإداري وقوات الأمن والشرطة للدولة العربية الوليدة، وبناء النظام التشريعي والقضائي إلى جانب منحها علَماً وطنياً وحدوداً إقليمية محمية ومعترفاً بها دولياً، وقد ورثت النخبة الاستقلالية هذه العناصر السابقة وعملت على تعميقها ودفعها إلى نهاياتها القصوى.

وهكذا تميّزت حقبة الاستقلال بتقوية الجهاز الإداري المركزي للدولة، وتعظيم الأجهزة العسكرية والبوليسية، وتوحيد الجهاز القضائي، وبسط اليد على النظام التعليمي ومختلف المؤسسات الثقافية وإلحاقها بالدولة، توازياً مع تفكيك الوحدات الاجتماعية والأهلية المستقلة، سواء ما كان منها ذا منابت تقليدية أو ملامح حديثة، أو في الحدّ الأدنى العمل على تجييرها لصالح تقوية النواة المركزية للدولة[١٢]، وذلك في إطار مسعى النخب الاستقلالية لتشكيل هوية اندماجية متجانسة تتعالى على التمايزات العرقية والطائفية والقبلية، مع تفكيك مختلف الحواجز الكابحة لسلطانها وتفرّدها بإدارة الشأن العام. ولعل هذا ما أعطى الدول العربية ذات التوجهات التحديثية قدرة فائقة وغير مسبوقة على النفاذ إلى أعماق البنية الاجتماعية، بما في ذلك العائلة والعلاقات الأسرية، فبينما عملت الدول الملكية والإماراتية التقليدية على توظيف العصائب والبنى القبلية لصالح السلطة المركزية للدولة، فإن الدول العربية الحداثية تراوح وضعها بين التفكيك الأهوج لمختلف الوحدات التضامنية لصالح

---

(١٢) Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London; New York: Routledge, 2002).

سلطة إطلاقية مركزية، كما هو واقع الحال في مصر وتونس والجزائر، وبين الادعاء الأيديولوجي بالتعالي عما ينخر الجسم الاجتماعي من انقسامات قبلية وطائفية وعرقية، ولكن مع الخضوع واقعاً لأجندة طائفية ومذهبية، مع ما يتبع ذلك من إذكاء هذه الانقسامات وزعزعة أسس الاستقرار الأهلي، كما هو واقع الحال في العراق وسوريا.

تعاني أغلب الأقطار العربية، خاصة تلك التي مرت بتجارب تحديثية هوجاء، ضرباً من الاختلال الهائل بين الدولة والمجتمع المدني، وذلك بسبب عملية الفراغ والتجويف الهائل التي خلّفتها عملية التحديث الفوقي والمشوّه. فقد عملت الدولة التحديثية على تقوية نواتها الصلبة ومدّ أذرعها الاستحواذية وأعينها الرقابية إلى مختلف مناحي الجسم السياسي، توازياً مع تفكيك مختلف الروابط والعصائب التقليدية التي كانت على سلبياتها توفر ملاذاً وحماية للمجتمع من شرور التسلط السياسي. وهكذا وجد المجتمع نفسه، كما عدد من الأفراد المبعثرين والمنفصلين بعضهم عن بعض، مقابل دولة شديد المركزة والجبروت، فقد انخرطت الدولة التحديثية في تفكيك مختلف الروابط الأهلية لصالح الفردية المتذررة من دون أن تتيح المجال أمام تشكل روابط مدنية حديثة تشدّ الأفراد بعضهم إلى بعض، وتسدّ الفراغ الذي خلّفته الهياكل التقليدية المغيّبة(١٣).

٢ ـ الاستعمال الذرائعي للقاموس الحداثي

إذا كانت الدول العربية المنعوتة بالتقليدية والمحافظة قد أسست شرعيتها استناداً إلى مسوّغات دينية، فإن أخواتها المنعوتة بالحداثية والتنويرية تعمل على تغطية وجهها التسلطي باستدعاء القاموس الحداثي السياسي، ومن ثم أضحت مقولات الحداثة والتقدم والمجتمع المدني وما شابه ذلك عناوين متداولة ومعهودة في الخطاب السياسي الرسمي العربي للتغطية على أكثر ألوان الاستبداد السياسي وطأة. ومن المفارقات الغريبة والعجيبة أن هذه الدولة العربية التي كثيراً ما تقدم نفسها في الخارج باعتبارها نموذجاً طلائعياً في العلمانية والتقدم الحداثي في محيط عربي محافظ ومحكوم بالمواريث الدينية، لا تتورع في الوقت نفسه عن الاستحواذ على الدين ومؤسساته، بل أكثر من ذلك ادعاء تمثيله والنطق باسمه إلى الحدّ الذي تصادر فيه مجالات التعبير الديني والثقافي الحر والمستقل عن الدولة. ولعل هذا ما يعطي الدولة العربية قدرات استحواذية وشمولية غير مسبوقة عبر استثمارها النفاقي والمزدوج لما يمكن تسميته

(١٣) انظر: Nazih N. Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London; New York: I.B. Tauris, 1995).

بالرأسمال الرمزي الحداثي والديني على السواء، فهي عند مواجهة تحديات المعارضات الليبرالية والعلمانية مثلاً، أو عند التعاطي مع الخارج تقدم نفسها باعتبارها المؤتمن الوحيد على قيم الحداثة والتقدم. وفي مواجهة معارضيها الإسلاميين في الداخل لا تتردد في تأكيد انفرادها بتمثيل الدين والقيمومة على شؤونه، بل لا تتردد في الاستنجاد بالعسس الديني لشنّ حملات تشويه سمعة المعارضين واتهامهم بالمروق الديني، مع المطالبة بطاعة «أولي الأمر» وعدم الخروج عن سلطتهم. وكثيراً ما تختار الدولة العربية الحداثية المخاتلة والمخادعة واستبدال جلدها بجلود غيرها بحسب مصالحها وبحسب لعبة العرض والطلب، ولا يهمها كثيراً نوعية العناوين والشعارات التي تتدثّر بها بقدر ما يعنيها تثبيت مواقعها التسلطية والانفرادية، وعلى رأس ذلك العصب الحي للسطلة ممثلاً في أجهزة الجيش والبوليس ومصادر الثروة العامة.

وفعلاً وجدت النخب العسكرية والبوليسية الحاكمة المتوارية خلف شعارات الاستنارة والتحديث، في بعض بقايا الليبراليين واليساريين سنداً قوياً لإعادة صياغة مقولاتها وشعاراتها، فتسلل هؤلاء إلى مواقع الحكم وتصدّروا منابر التوزير وكتابة الدواوين، مدفوعين بغريزة الطمع والتلهف على السلطة، مستغلين في الوقت ذاته الهواجس الأمنية المستبدة بالحاكم العربي. وهكذا استدار هؤلاء القوم على كعوبهم وغيّروا مسارهم بين عشية وضحاها من معارضين مشاكسين إلى موظفين رسميين، وقد أضحوا تبعاً لذلك منظَرين ومستشارين في دولة «الحداثة والتقدم»، ووقع حلف غير مقدس بين النخب الحداثية والاستبداد الحداثي العربي. وهنا يجب أن يتحلى المرء بقدر من الجرأة في تشخيص ظاهرة الاستبداد السياسي العربي، ويقول دون لفّ أو موارية إن بعض النخب الفكرية والسياسية العربية تتحمل وزراً غير قليل في صناعة الاستبداد وتقوية أنيابه الدامية، سواء عبر انخراطها المباشر في مؤسسات الحكم، أو عبر تستّرها على مواقع الاستبداد والمستبدين وتغليف ذلك بادعاءات الاستنارة والتحديث والديمقراطية.

كلنا يذكر كيف كانت بعض النخب الأيديولوجية الجزائرية تستثير مخاوف العساكر وتستحثهم على التدخل العاجل للانقلاب على إرادة الناخبين ووأد أول تجربة انتخابية حرة منذ استقلال الجزائر بحجة الدفاع عن قيم الحداثة والمجتمع المدني المهدّدة من طرف «الأصوليين الدينيين»، وكيف كانت تستغيث بالخارج للتدخل بحجة ما يتهدد مصالحه الاستراتيجية من خطر بسبب صعود القوى «المعادية للديمقراطية». ومن عجائب الأمور هنا أن تصبح الجيوش والأجهزة الأمنية الحارس الأمين للديمقراطية والمجتمع المدني المزعوم.

٣ ـ التجربة التونسية نموذجاً

تقدم التجربة التونسية مثالاً مكثفاً لهذا المشهد الدرامي للاستبداد «الحداثي العربي» الذي أبرزنا بعضاً من ملامحه وشخوصه في ما سبق. وتتسم الحالة الاستبدادية التونسية على نحو ما جسدتها دولة الاستقلال في طورها الأول مع الزعيم المؤسس الحبيب بورقيبة، ثم مع ورثته من العساكر والبيروقراطيين الجدد بالملامح التالية:

أ ـ دولنة المجتمع وتأميمه

تتسم الدولة التونسية منذ وقت مبكّر بنوع من المركزة الشديدة وقدرة خاصة على الامتداد الأفقي في مختلف مناحي الجسم السياسي والاجتماعي، وذلك بسبب صغر حجم هذا القطر، وغلبة التمركز المديني والحضري على حساب الأرياف والبوادي، إلى جانب ضعف الرابطة القبلية نسبياً بما سهل سيطرة الدولة، فضلاً عما يتسم به المجتمع التونسي من تجانس لا نظير له في بقية بلدان الجوار المغاربي، كالجزائر وليبيا والمغرب التي تتميز كلها بامتداد المساحة الجغرافية وقوة الرابطة القبلية والتعدد العرقي. وقد شهدت الحقبة الاستعمارية تكثيفاً لخط المركزة ومزيداً من إضعاف الروابط المحلية، سواء ما كان طبيعياً منها، أو اصطناعياً مدنياً توازياً مع ربط الاقتصاد التونسي بمركز التحكم المركانتيلي في البلاد الفرنسية.

وقد وفّرت مجموعة هذه العوامل السوسيولوجية أرضية خصبة لتشكل حكم شمولي تحت غطاء الحزب الدستوري منذ فجر الاستقلال عن الحماية الفرنسية سنة ١٩٥٦. وقد عمل بورقيبة منذ وقت مبكر على توثيق علاقة الحزب بالهياكل المدنية، وعلى رأس ذلك الاتحاد العام التونسي للشغل الذي يعدّ أعرق وأقوى الهياكل المدنية المنظمة في تونس (تأسس سنة ١٩٤٦)، إلى جانب اتحاد الصناعة والتجارة واتحاد الفلاحين. ولكن هذه العلاقة لم تكن وفاقية دائماً، ولا كانت متكافئة أصلاً، فالعلاقة بمنظمة الشغيلة مثلاً خضعت في الغالب لحسابات الحزب، ثم لدولة الحزب، ولموازين القوى الموجودة على الأرض، وهي موازين أخذت تختل تصاعدياً لصالح بورقيبة وحزبه بعد الاستقلال بسبب استحواذه على الدولة. وبشيء من الإجمال نقول إن هذه العلاقة مرت من مرحلة الوفاق والتحالف عند بداية الاستقلال إلى مرحلة الاحتواء لاحقاً، ثم أخيراً مرحلة الاستيعاب والادماج الكامل للقيادة النقابية في قيادة الحزب الحاكم نفسه.

ب ـ أزمة الاستقلال

ما عمّق الإشكال السياسي في هذا البلد أن حادثة الاستقلال اقترنت بشرخ

عميق شقّ النخبة الوطنية في إطار الحزب الدستوري الذي تولّى مقاليد الحكم لاحقاً بزعامة بورقيبة. وقد كان لهذا الانقسام السياسي المبكر تداعيات خطيرة على عموم الجسم الاجتماعي والسياسي التونسي، فبينما عمل بورقيبة في مواجهة خصمه اللدود صالح بن يوسف، عمل أيضاً على تقوية مركز زعامته الانفرادية داخل الحزب عبر نسج خيوط التحالف مع المنظمات والهياكل الوطنية، وعلى رأس ذلك الاتحاد العام التونسي للشغل، ثم توثيق التحالف مع القوة الفرنسية. وقد انتهى غريمه بن يوسف إلى توثيق التحالف مع مصر الناصرية والمشرق العربي عامة، وتقوية الصلة بالتيار الزيتوني والقوى الاجتماعية التقليدية، وبذلك تحوّل الخلاف السياسي بين الرجلين حول موضوع الاستقلال الداخلي الممنوح سنة ١٩٥٤ إلى نوع من الاستقطاب حول مسألة الهوية والخيارات الثقافية والمجتمعية[١٤]، أي تحوّل الأمر إلى ما يشبه الاستقطاب والتصادم العنيف بين الوجه العروبي الإسلامي لتونس والشقّ «الحداثي» الفرنسي.

وما كان يغذّي الشعور بمثل هذا الانقسام الحاد هو نوعية التحالفات الداخلية والخارجية التي نسجها كل منهما، فبينما اتجه صالح بن يوسف ـ سواء اقتناعاً أو مناورة سياسية ـ إلى استيعاب القوى التقليدية ونسج علاقات وثيقة بالمشرق العربي، عمل بورقيبة على استرضاء القوى الاجتماعية الفقيرة والريفية، ولكن تحت غطاء قيادة تحديثية مفرنسة، إلى جانب نسج علاقة وفاقية مع القوة الفرنسية بحكم الانسجام الثقافي واللغوي بين بورقيبة وما سماه بـ «الأم الفرنسية». وعلى رغم أن هذا الانقسام كان داخلياً بين جناح الديوان السياسي الذي انحاز إلى بورقيبة، والأمانة العامة التي يمثّلها صالح بن يوسف، إلا أن مآلات الصراع قد انتهت إلى نسج تحالفات وبناء شرعيات متصادمة: شرعية يوسفية تستند إلى المخزون العروبي الإسلامي والروابط التاريخية العربية، وشرعية حداثية بورقيبية مرتبطة بمقولة «الأمة التونسية» والالتحاق بما سماه بورقيبة ركب الأمم المتقدمة التي تعدّ فرنسا نموذجها الأكمل والأمثل.

ومن دون مزيد التفصيل في هذا الانقسام، ما يعنينا في حادثة الشرخ الوطني هنا جانبان اثنان: **أولهما** أن عملية حسم الصراع لصالح الجناح البورقيبي على حساب الجناح الوطني العروبي الإسلامي أقامت أسس الحكم الشمولي الفردي، فقد كان من نتائج ذلك اختلال التوازن في الحياة السياسية التونسية لصالح الجناح التحديثي

(١٤) Michel Camau et Vincent Geisser, *Syndrome autoritaire: Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali* (Paris: Presses de sciences po, 2003).

المفرنس، ولصالح الزعامة الفردية البورقيبية المتماهية في الدولة. وهكذا لم تبق دولة الاستقلال من خيار أمام المعارضين السياسيين غير الانضمام إلى الحزب والاعتراف بالزعامة الخارقة لبورقيبة، أو الخضوع للتهميش والانسحاق تحت وطأة الدولة الهائلة. وقد تحوّل هذا الأسلوب في التعاطي مع الفرقاء والخصوم لاحقاً إلى أسلوب مكين وراسخ في إدارة الحكم والشأن العام.

الجانب **الثاني** هو أنه كان من نتائج هذا الصراع المبكر أن اتجهت النخبة البورقيبية إلى اعتبار كل شكل من أشكال المعارضة السياسية ضرباً من الفتنة قياساً على ما سمته منذ وقت مبكر بـ «الفتنة اليوسفية»، كما اتجهت إلى دمغ المعارضين والمنافسين السياسيين بنعوت منفّرة من قبيل: مثيري الفتنة، والمارقين والانقلابيين، وما شابه ذلك، أي إن بورقيبة لم يعمل على تصفية خصومه السياسيين والفكريين بقوة الدولة والظهير الخارجي فقط، بل عمل في الوقت ذاته على إلغاء مبدإ شرعية المعارضة السياسية أصلاً، باعتبارها عنواناً للفتنة والمروق على الإجماع الوطني المتشكل حول الزعامة الخارقة للرئيس بورقيبة.

وعلى رغم أن الحكم البورقيبي قد اضطر ابتداء من سنة ١٩٨١ تحت ضغط الأعطاب الداخلية التي أصابت نظامه السياسي، إلى جانب حالة التصدع داخل الحزب الحاكم، إلى إصدار قرار بالتعددية السياسية والاعتراف ببعض الأحزاب السياسية، مثل حركة الديمقراطيين الاشتراكيين بزعامة أحمد المستيري، والحزب الشيوعي بزعامة محمد حرمل، وحركة الوحدة الشعبية بزعامة أحمد بالحاج عمر، إلا أن هذا الاعتراف كان شكلياً، إذ بقي الحزب الاشتراكي الدستوري وزعيمه بورقيبة ماسكين بخيوط اللعبة السياسية ومستأثرين بالدولة وشؤون المجتمع، وقد ظل الأمر على هذا المنوال إلى غاية رحيله بانقلاب عسكري قاده الجنرال زين العابدين بن علي صبيحة ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر من سنة ١٩٨٧.

ج ـ من السلطة الأبوية إلى الإدارة العسكرية

مع غياب الحضور الكاريزمي للزعيم المؤسس ظهر نمط جديد من الحكم عمل على دفع ما كان مختزناً في الحقبة البورقيبية من أبعاد تسلطية ظاهرة وخفية. فمع تراجع الحضور السحري لشخص بورقيبة بسبب إنهاك المرض والشيخوخة، توازياً مع تعمّق صراع الأجنحة، ثم الصدام مع المعارضة الإسلامية، صار بورقيبة شديد التوجس من رجالاته المحيطين به، ويعتمد أكثر فأكثر على قوة الأجهزة الأمنية. ففي تلك الأجواء المتوترة والمشحونة ازدادت حاجة بورقيبة العجوز إلى الاعتماد أكثر من ذي قبل على الأجهزة الأمنية والاستخبارية. وضمن هذا السياق أيضاً ظهر رهط

جديد من الوزراء والمسؤولين تغلب عليهم الصفة الأمنية والعسكرية على رغم ما كان يعرف عن بورقيبة من ميل إلى رجال السياسة والفكر وتبرّم من العسكريين. وبينما كانت تتجه الأنظار وقتها إلى شخص الوزير الأول محمد مزالي بحكم قربه الشديد من بورقيبة، لما كان يتمتع به من قدرات فكرية وسياسية تؤهله للزعامة، فضلاً عن طموحاته السياسية في الخلافة، صعد فجأة نجم الجنرال زين العابدين بن علي من موقع آمر الحرس الوطني، ثم من موقع وزير الداخلية، ثم موقع وزير أول محل مزالي ووزير الداخلية في الوقت نفسه، وأخيراً تمكن من افتكاك موقع الرئاسة بعد إزاحة العجوز بورقيبة في غفلة من أمره.

كان بورقيبة حاكماً انفرادياً ومتسلطاً بكل المقاييس، ولكن بحكم ما كان يتمتع به من شرعية تاريخية وقدرات خطابية وحضور سحري، فإنه كان كثيراً ما يستعيض من العنف المغلّظ بسلطته الأبوية الدائمة الحضور، إلا أن العنف البوليسي والرقابة الأمنية المشددة لدى خلفائه الجدد الذين لا يتمتعون بشرعية تاريخية ولا بقدرات خطابية ولا بحضور معنوي يذكر، أصبحا نمطاً راسخاً ودائماً في إدارة الحكم وتسيير شؤون السياسة، وبذلك أصبحت أبسط المسائل السياسية والإجرائية خاضعة لسلطة البوليس والأجهزة الاستخبارية.

ما يميّز الحكم الجديد ليس كونه أكثر تسلطاً واستبداداً، بل إن ما يميّزه قياساً بالحكم البورقيبي هو قدرته الفائقة على السطو على القاموس السياسي الحداثي، إلى جانب الهوّة الفاصلة بين الخطاب والممارسة السياسية. فبينما يتحدث الخطاب الرسمي لغة الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني وما شابه ذلك، تشتد القبضة الأمنية أكثر فأكثر على عموم الجسم الاجتماعي والحركة السياسية التونسية بصورة غير مسبوقة. وما يميّز الحياة السياسية في تونس أن كل ما فيها مزيّف ومضلل من أحزاب وجمعيات ومنظمات مدنية، ومن شعارات وعناوين. أما ما كان منها حقيقياً وفاعلاً، فهو مقصىً خارج المنتظم القانوني، ومحل متابعة وملاحقات قضائية مفبركة.

فالحياة السياسية والمدنية التونسية في مختلف مفرداتها من الحصص الممنوحة للأحزاب، ونوعية الأشخاص المنافسين (أي المطلوب منهم المنافسة) والمطلوب منهم، ومن نتائج الانتخابات ونسبها المئوية وغيرها. . كلها خاضعة للعبة الانتقاء والتصميم الرئاسي، فالمعارضات يتم صنعها واختيارها على المقاس، ونسب المشاركة والحصص البرلمانية يتم تحديدها سلفاً، بل إن الأشخاص المطلوب منهم القيام بدور المنافسة، ونسب الأصوات التي سيحصلون عليها يتم ضبطها وهندستها مسبقاً. . وهكذا أصبح النسيج السياسي والجمعياتي في تونس خاضعاً برمّته للعبة الضبط

الرقابي والحسابي للمؤسسة الأمنية التي يشرف عليها رأس الدولة. أما الحزب الحاكم الذي تحوّل اسمه من «الحزب الاشتراكي الدستوري» إلى «التجمع الديمقراطي»، فقد تحوّل دوره إلى مجرد لجان عسس ويقظة أمنية، أي مجرد ذراع رافد للأجهزة الأمنية وليس أكثر.

وكان الرئيس السابق بورقيبة قد نصّب نفسه مجاهداً أكبر لا يمكن المسّ أو التطاول على زعامته الأبوية والانفرادية، وعلى رغم أنه لا يختلف كثيراً عن كمال أتاتورك تركيا من جهة مطامحه التحديثية، وتعلّقه المفرط بالنموذج اليعقوبي الفرنسي، ثم بالنموذج الفاشي المتمركز حول طلائعية الدولية والزعامة الفوقية، إلا أنه لم يتردد في الوقت نفسه في تقديم نفسه بالمصلح الأكبر والمجتهد الأكبر، بل القيام على الفتوى الدينية والتدخل في أخص خواص القناعات والحياة الفردية لمواطنيه، أي إن بورقيبة على رغم توجهاته اللائيكية التي ترى في الدين ومؤسساته عقبة كؤوداً في طريق التقدم والتحديث، إلا أنه لا يتردد في الاستحواذ على الدين، وعدم التساهل في وجود مجالات تعبير وتنظيم مؤسسي ديني حرّ وخارج وصاية الدولة ورقابتها.

وعلى رغم أنه لا يمكن الاطمئنان إلى تصنيف نهائي وقاطع لبورقيبة ضمن هذه المدرسة الفكرية أو تلك، إلا أنه يمكن القول إن أفكاره ومشاعره كانت أقرب إلى «المدرسة اللائيكية» الفرنسية مخلوطة بَوَلهِ مفرط بالزعامة والتمركز حول الذات، إلا أن ذرائعيته السياسية لم تمنعه من تغيير شعاراته السابقة وامتطاء موجة التأميم والاشتراكية مع صعود نجم المعسكر الاشتراكي، واتساع نفوذ التيارات اليسارية في الساحة التونسية والإقليمية في الستينيات وبداية السبعينيات، ثم الانقلاب على ذلك لاحقاً والعودة إلى الليبرالية الاقتصادية، فبورقيبة لا يتردد في استخدام الشيء ونقيضه بحسب حاجة الحكم، إذ ليس مهمّاً عنده نوعية الشعارات والعناوين التي تتغلف بها الدولة، بل المهم عنده المحافظة على سلطته الفوقية والانفرادية.

أما خلفاء بورقيبة سليلو المؤسسة العسكرية الذين لا يتمتعون بشرعية تاريخية تذكر، ولا يحوزون على الحدّ الأدنى من مقومات الزعامة السياسية، فقد نصّبوا أنفسهم حماة الوطن والدين بحسب الشعار الرسمي المستخدم في حملاتهم الانتخابية، وقاموا بتحويل المساجد ودور العبادة إلى ما يشبه الخلايا الحزبية التي تقع تحت طائلة الدولة وحزبها الحاكم. فالنظام البورقيبي، كما هو شأن الحكام الجدد، كان ذو توجهات علمانية، ولكنها من طبيعة تأميمية ولا تقبل الحياد إزاء قضايا الاعتقاد ومؤسسات الدين، كما هو شأن العلمانيات الليبرالية غالباً التي تلتزم الحياد في قضايا الاعتقاد وتقبل باستقلالية مؤسسات التعبير والتنظيم الديني.

أما الدولة التي أقامها بورقيبة والتي كانت تتزاوج فيها الزعامة الفردية مع استراتيجية الاحتواء والضرب، فقد تحوّلت في الحقبة الجديدة إلى ما يشبه الماكنة الضخمة لإنتاج العنف وفرض الرقابة العامة على المجتمع، وبذلك تراجع فيها هامش المساومة وآلية الاحتواء التي كان ينهجها بورقيبة لصالح آلية الضرب والاستئصال. وربما يعود هذا الأمر إلى أن بورقيبة، بحكم ما كان يتمتع به من زعامة تاريخية وشخصية أبوية، كان قادراً على ضمان الولاء ولا يحتاج إلا في الحالات الاستثنائية إلى اللجوء إلى استخدام القوة والعنف، إلا أن خلفاءه، بسبب ضعف قاعدتهم الشعبية وتضاؤل شرعيتهم السياسية، استعاضوا من السياسة الوفاقية والاحتوائية بالإسراف في استخدام العنف، والاستناد أكثر فأكثر إلى الأجهزة البوليسية، والتحول عن السياسية إلا في الحالات التي تخدم هذا الغرض الأمني.

خاتمـــة

لم يكن القصد من هذه الورقة إدانة الحداثة ولعن الحداثيين بقدر ما إن القصد الرئيس يتمثل في قراءة هذه الحركة على أرض الواقع، وبيان اختلاف ألوانها ومساراتها بدل التعلق بالنظريات المجردة، أي هي بحث في أنماط محددة من التحديث، وليست بحثاً في مفهوم أو مفاهيم الحداثة بإطلاق على نحو ما يكشف عنها منظّروها. ولسوء الحظ يختار المثقفون والسياسيون العرب في كثير من الأحيان التعلق بالمقولات العامة والغائمة بدل قراءة الواقع الحيّ والتقاط دروبه ومنحنياته المتشعبة، فالحداثة ليست بالشرّ المستطير، ولا هي قرينة للتسلط السياسي أو ضرورة له، ولكنها ليست بالضرورة جنة الله الموعودة، كما يعنّ للبعض أن يتصور، إذ يمكن التحديث ضمن ظروف وملابسات تاريخية معيّنة أن يتحول إلى أداة قهر للناس ولجم إراداتهم الحرة، بسبب ما يتيحه هذا التحديث المشوّه من أدوات تحكُم وسيطرة غير مسبوقين، كما هو واقع الحال في عالمنا العربي. وتزداد مخاطر ذلك حينما لا تواجَه أدوات السيطرة الحديثة هذه بكوابح مانعة من داخل السلطة نفسها (عبر الآليات الإجرائية المعروفة)، ولا من طرف هيئات ووحدات المجتمع الأهلي، بسبب غياب هذا الأخير أو انسحاقه تحت وطأة دولة مركزية وقهرية، فتتحول الدولة وقتها إلى آلة ضخمة من الرقابة والعقاب الجماعي بدل أن تكون أداة لخدمة الشأن العام.

ولعل تجربة الاتحاد السوفياتي والمنظومة الشيوعية ليست عنا ببعيدة، فلا أحد يدّعي أن هذه البلاد كانت تشكو نقصاً في التحديث الاقتصادي أو السياسي، بل ربما مبعث أزمتها يعود إلى المبالغة في «الترشيد» الحداثي الخاضع لسيطرة الدولة، والدولة الخاضعة بدورها لبيروقراطية الحزب المركزي والوحيد، والحزب المتماهي في

القائد الفذّ، بما يدلل أنه حتى في السياقات الغربية نفسها لم تكن الحداثة في كل الأحوال قرينة التحرر السياسي والاجتماعي. ولعل واحدة من الإضافات المهمة التي تكشف عنها مدرسة فرانكفورت، خاصة مع كل من هويكيمر وأدرنو، تتمثل في كشف الحجاب عما سمياه بـ «الدور الإكراهي» للعقلنة حينما تتحول إلى أنساق شمولية للتحكم في شروط الوجود البشري، ويزداد الأمر تعقيداً وخطورة حينما تولد هذه الحداثة في ظروف التأزم الداخلي والسيطرة الخارجية، فتغدو جزءاً من آلية السيطرة المحلية والدولية، كما هو واقع الحال عندنا .

على أنني ألفت الانتباه هنا إلى أن هذه الورقة البحثية لم تقدم القول الجامع والمانع لمسألة الاستبداد السياسي في عالمنا العربي الفسيح والمركّب الأوضاع، ولعلها تتكامل وتتعاضد مع ورقات أخرى تبرز وجوهاً مغايرة وتعبيرات مختلفة للحالة الاستبدادية العربية، وخاصة للدول التقليدية التي ما زالت تتوفر على بعض ملامح الدولة السلطانية القديمة، بما يعنيه ذلك من تعدد ألوان الاستبداد وتنوع مسوّغاته، وهو استبداد يتراوح وضعه بين توظيف ذرائعي للدين واستعمال ذرائعي للقاموس السياسي للحداثة، إذ لا يهم كثيراً المستبدين نوعية الشعارات أو المسوّغات التي يستندون إليها بقدر ما يهمهم تعظيم أدوات التحكم والسيطرة.

ولكن للسائل أن يسأل في نهاية المطاف: ماذا عسانا أن نفعل إزاء هذا المرض المزمن، وهل ثمة مهرب من خيار الحداثة التي صارت تداهمنا في أخص خواص حياتنا؟ وهل العودة إلى نمط الاجتماع السياسي التقليدي وعصبياته كفيلة بتقديم الحل؟

من المؤكد هنا أن ماضينا ما عاد يسعفنا بحكم ما أصابه من ارتجاجات وتمزقات هائلة، كما أن حاضرنا المأزوم بدوره، والذي هو عند التمحيص حاضر غيرنا، لا يقدِّم لنا الجواب الكافي على ما أصابنا من عطالة تاريخية. ولعلنا يمكن تلمّس بعض خيوط الحلّ في دروب مغايرة لحركة الحداثة والتحديث، أي عبر السيطرة على هذه الحداثة الوافدة التي داهمتنا على حين غرة وبقوة الجيوش، بما يسمح بإعادة نقلها وتحويلها إلى نبتة داخلية منطبعة بالروح العامة لثقافة الناس، ولصيقة بحاجياتهم وأجندتهم بدل أن تكون في خدمة الدولة القاهرة والمتسلطة.

تعقيـــــب

أحمد نجيب الشابي(*)

يعرّف الأستاذ رفيق عبد السلام بوشلاكة، في ورقته، منذ البدء المقصود من الاستبداد الحداثي، وهو «تلك الحالة الاستبدادية التي تؤسس شرعيتها على المدوّنة الحداثية وتستعمل أدوات سيطرة حديثة». ويرى أن ظهور هذه الحالة يفند من ناحية الاقتناع الشائع عن الأصول الشرقية للاستبداد وينفي من أخرى «العلاقة الترابطية بين التحديث والديمقراطية».

ويخصص المحاضر ورقته للبحث في أسباب هذه الحالة الاستبدادية ويرجعها إلى أن التحديث ظاهرة وفدت مشوّهة من المركز الإمبريالي إلى بلدان الأطراف، لاقتصارها على أدوات السيطرة والإخضاع المتمثلة في ثالوث الجيش والأمن والإدارة من دون المؤسسات المدنية وأدوات الضبط والمراقبة القضائية الأخرى. وفي رحم الظاهرة الاستعمارية ولدت نخب محلية متشبعة بقيم الحداثة، أغنت المركز الإمبريالي عن الحضور المباشر، وسهّلت انتقال إدارة المستعمرات إلى هذه «النخب الجسرية» (Bridge Head Elite) التي ورثت عنه الدولة لا في بعدها الجغرافي (حدودها الترابية) وحسب، وإنما على وجه الخصوص في نمط علاقاتها بالمواطنين، ذلك أن هذه النخب الجسرية بعلمنتها للمجتمع السياسي انقطعت عن فضائها الشعبي ودخلت معه في صراع عنيف.

علاقة البنوّة هذه بين الدولة الوطنية والمركز الإمبريالي هي التي تفسر انتهاج القمع من طرف النخب الحاكمة أسلوباً وحيداً لمعالجة أزمة الشرعية التي تعانيها في

(*) باحث عربي من تونس.

علاقتها بالداخل (المسألة الثقافية) وبدول الجوار (الجغرافية السياسية والثقافية).

وكان من المتوقع، كما يوحي بذلك العنوان، أن يتركّز البحث على دراسة حالة مخصوصة، هي الحالة التونسية، ليبرز المحاضر من خلالها السمات العامة للاستبداد الحداثي في البلدان العربية وأسبابه البنيوية التي من شأنها أن تؤيد أطروحة البحث، إلا أن الباحث فضّل الانطلاق من عرض تاريخي لتطور مفهوم الاستبداد ولنظريات بعض المفكرين الأوروبيين حول علاقة المركز الإمبريالي بدول الأطراف من جهة تصدير أدوات الإخضاع الحديثة من دون مؤسسات المشاركة السياسية (وخصص لهذا القسم نصف صفحات البحث المحتوي على ٢٢ صفحة)، ليستخلص استمرار هذه العلاقة القسرية بين النخب الحاكمة وشعوبها في ظل الدولة الوطنية (سبع صفحات)، ويتطرق في النهاية إلى عرض سريع للتاريخ السياسي للدولة التونسية منذ الاستقلال (الصفحات الأربع الأخيرة من البحث) في محاولة لتفسير العوامل التي سهّلت قيام حكم فردي شمولي في هذا البلد (صغر حجم البلاد وتجانسها الإثني والديني، وغلبة التمركز الحضري فيها، وانشقاق الحركة الوطنية قبيل الاستقلال، وهيمنة الحزب الحاكم على الدولة ومؤسسات المجتمع المدني). وقد أثر المنهج المتبع، بلا شك، في مجرى البحث من حيث انتقاء الوقائع وتحليلها. وفي ما يخصنا، فقد اخترنا التقيّد قدر الإمكان بالنموذج التونسي في مناقشة الورقة.

أولاً: العلمنة عامل توتر ومصدر للاستبداد السياسي

تقوم أطروحة البحث على أن «واحدة من النتائج المباشرة والخطيرة الناتجة من التأثيرات الإمبريالية تتمثل في علمنة الحقل السياسي وما نتج من ذلك من اغتراب وانفصال الهياكل السياسية عن قاعدة إسنادها الشعبي بسبب تفكيك جسور التواصل والتفاهم بين الحاكمين والمحكومين»، وأن هذه العلمنة هي التي تؤسس لحالة الاستبداد في البلدان العربية.

والمتأمل في التاريخ السياسي الحديث للبلاد التونسية لا يمكنه أن ينكر دور هذا العامل الثقافي في تأجيج الصراع السياسي ودفع أطرافه إلى بسط هيمنتها أو محاولة بسطها عن طريق العنف. ولا شك أيضاً في أن هذا التمزق الثقافي تولّد عن صدمة الاتصال بالخارج والاحتكاك به.

«لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم»، سؤال فرض نفسه على النخب في بلداننا منذ مطلع القرن التاسع عشر، وانتهى المصلحون في الغالب إلى أن السبب يعود إلى التقدم العلمي وحسن نظام الحكم في الغرب، وربطوا استفاقة الشرق ونهضته بمدى تقدمه في نشر التعليم وإصلاح نظام الحكم عن طريق «اقتباس علوم الغرب

وتنظيماته بما لا يتعارض مع شرائعنا»، على حد تعبير المصلح التونسي خير الدين باشا.

وفي سعيها للاقتباس تفرقت النخب العربية والإسلامية شعباً ومسالك مختلفة ومتعددة. وفي تونس برزت إلى جانب حركة الإصلاح الإسلامي المرتبطة برواد النهضة في مصر (الأفغاني وعبده ورشيد رضا) حركة الشبان التونسيين الذين تبنّوا في العقد الأول من القرن العشرين الفكر التحرري الدستوري، واعتبروا أن التقدم يكون بالنهل من دون تردد من الثقافة الحديثة، وذهبوا يطالبون السلطات الفرنسية بتحقيق مبادئ الحرية والمساواة للتونسيين في إطار اتفاقية الحماية. ودخلت هذه الحركة في صراع مع الثقافة العربية والإسلامية ومع رموزها من مشايخ جامع الزيتونة، مصلحين ومحافظين على حد سواء. ولكن مع احتلال طرابلس سنة ١٩١١ وبداية الحرب العالمية الأولى، دبّ الخلاف بين رموز هذه الحركة حول موقع اللغة العربية (خير الله بن مصطفى مؤسس حركة الكتاتيب العصرية)، وحول الموقف من تركيا التي دخلت الحرب في محور معادٍ لدولة الحماية، فاختار أغلبهم الانتصار إلى تركيا، وانتهى زعماؤها مبعدين إليها (علي باش حامبة)، فيما حافظت قلة قليلة على موقفها المتعاون مع سلطة الحماية (عبد الجليل الزاوش)، وفقدت كل تأثير يذكر في الحياة السياسية والثقافية.

ومع نهاية الحرب، أعادت النخبة السياسية تجميع صفوفها حول رمز من رموز الحركة الإصلاحية الزيتونية، وهو الشيخ عبد العزيز الثعالبي الذي توجّه إلى مؤتمر الصلح في فرساي ليطرح على الدول المنتصرة قضية استقلال تونس، لكنه لما اكتشف أن أحداً من الدول المنظمة للمؤتمر لم يكن ليصغي إلى مثل هذا المطلب، كتب إلى أصحابه في تونس يقترح عليهم تعديل برنامجهم والنزول به مرحلياً إلى المطالبة بدستور ينظم حقوق التونسيين في ظل اتفاقيات الحماية. وكان ذلك منطلق تأسيس الحزب الحر الدستوري سنة ١٩٢٠. ولم تمرّ بضع سنوات على التأسيس حتى دبّ خلاف بين قيادة الحزب في غياب زعيمها الشيخ الثعالبي الذي هاجر إلى المشرق، وثلة من الشبان العائدين إلى تونس بعد تخرجهم في الجامعات الفرنسية في موفى العشرينيات من القرن الماضي. وكان الحبيب بورقيبة واحداً من أبرز تلك المجموعة وأكثرهم نشاطاً وتأثيراً.

ولم يتخذ الخلاف بعداً ثقافياً في ذلك الوقت، بل تركز حول ما أخذه الشبان العائدون على قيادة الحزب من خمول ورتابة في أسلوب العمل. ولم تمرّ خمس سنوات على عودتها حتى انشقت المجموعة الشابة عن القيادة وأسست الحزب الحرّ الدستوري الجديد في عام ١٩٣٤. ولم تشهر القيادة الجديدة أياً من خلافاتها الثقافية مع الحزب

القديم، بل أظهرت تشدداً في الدفاع عما اعتبرته وقتها مقوّمات لهوية الشعب التونسي الإسلامية، من ذلك أن خاضت، وفي خلاف مع بعض من مشايخ جامع الزيتونة (الشيخ محمد الطاهر بن عاشور)، صراعاً حاداً ضد استيعاب التونسيين في الجنسية الفرنسية، ومنعت من خلال أحداث دامية دفن المتجنسين في المقابر الإسلامية، كما دافع بورقيبة ذاته بشدة عن الحجاب باعتباره مقوماً من مقومات الهوية الوطنية التي يتجه إلى التمسك بها في مواجهة الاحتلال. وجاء ذلك من خلال معركة صحافية حادة خاضتها قوى متعددة ضد المصلح التونسي الطاهر الحداد الذي نادى في مطلع الثلاثينيات بخلع الحجاب.

أجّل بورقيبة إذاً الإفصاح باقتناعاته الثقافية وتحاشى إثارة أي نوع من الخلاف الذي من شأنه تعطيل مشروعه السياسي في توحيد الشعب التونسي وقيادته نحو الاستقلال، ولكن ما إن تحقق له الوصول إلى الحكم، في ظروف تاريخية ما زالت تثير الجدل، حتى شرع في إنجاز ثورة كمالية أذهلت المراقبين وحوّلت وجه تونس في بحر سنوات قليلة.

استقلت تونس في ٢٠ آذار/ مارس ١٩٥٦، ولم تمض خمسة أشهر على ذلك التاريخ حتى ألغى بورقيبة في ٣ آب/ أغسطس ١٩٥٦ المحاكم الشرعية ووحّد النظام القضائي على منوال النظام الفرنسي. وفي الثالث عشر من الشهر نفسه أصدر مجلة **الأحوال الشخصية** التي ألغت تعدد الزوجات، وحدّدت سناً أدنى للزواج، وجعلت منه مسألة رضائية تعقده المرأة من دون تدخل من الولي، ونظمت الطلاق وأخضعته إلى نظر القضاء. ولم تمرّ سنة على الاستقلال حتى مُنحت النساء حق الانتخاب. وفي شهر أيار/ مايو ١٩٥٦ حلّت الأوقاف العامة، وبعد عام ألحقت بها الأوقاف الخاصة التي كانت تمثل ربع الأراضي التونسية. وفي شهر تموز/ يوليو ١٩٥٧ ألغي النظام الملكي، وكان بورقيبة قد ألغى قبل عام النظام الإداري التقليدي وعوّضه بنظام المحافظات (الولايات). وفي سنة ١٩٥٨ ألغي التعليم الزيتوني في إطار تعميم للتعليم العصري القائم على ازدواجية اللغة (العربية والفرنسية). وفي عام ١٩٦٠ دعا بورقيبة المواطنين إلى التخلي عن الصيام في شهر رمضان، وأشهر إفطاره، وحمل الجنود والتلاميذ في المدارس على الإفطار، معتبراً أن الأمة في حالة «جهاد أكبر ضد التخلف». وشملت السياسة التحديثية كل مظاهر الحياة من ملبس (منع ارتداء الزي التقليدي على القضاة)، و«تهذيب» للقب العائلي، ومقاومة للأكواخ (المساكن الطينية)، وإعادة تنظيم المدن على المنوال الأوروبي.

واستهدفت هذه الإجراءات القوى الاجتماعية المحافظة ومؤسساتها الثقافية والسياسية، واستندت إلى مرجعية حداثية تربّت عليها النخبة الحاكمة في الجامعات

الفرنسية، واعتمدت أسلوب المباغتة ووسائل الإكراه، واندرجت ضمن حالة استبدادية قامت على الحكم الفردي وهيمنة حزب أوحد على الدولة وعلى مؤسسات المجتمع المدني كافة. ففي أعقاب إعلان الجمهورية سنة ١٩٥٧، حوّل بورقيبة الوزراء إلى كتّاب دولة مسؤولين لديه، وأعلن أن تقييد سلطات رئيس الدولة وتوسيع سلطات المجلس النيابي المدرجة في مشروع الدستور فقدت مبررات وجودها بعد أن ألغيت الملكية وأطيح بالباي.

وفي مؤتمر الحزب الدستوري الحاكم المنعقد في مدينة سوسة سنة ١٩٥٩ تقرر تعويض هيئات الجامعات المنتخبة من القاعدة في المحافظات (الولايات) بلجان تنسيق يعيّنها الديوان السياسي (المكتب السياسي)، وعلّق بورقيبة على هذا القرار بالقول: «لقد توصّلنا في مستوى الدولة إلى مركزة للسلطة بيد الحكومة، ويجب على الحزب أن يخضع إلى نفس التصور، يجب عليه أن يتناغم مع الدولة، وأن يتجانس عمله مع عمل الحكومة... إن الظروف تقتضي قيام نظام قوي، شديد التمركز، خاضع لانضباط دقيق لا يقبل أي نوع من تشتيت الجهد».

ولم تشرف المرحلة الدستورية الانتقالية على الانتهاء سنة ١٩٥٩، والتي كان يتمتع فيها الحبيب بورقيبة بسلطة التشريع عن طريق إصدار الأوامر (المراسيم) التي لها قوة القانون، حتى سنّ مراسيم تخضع ممارسة حرية الصحافة والتعبير والاجتماع والتجمع وتأسيس الأحزاب والجمعيات وغيرها من الحريات العامة إلى السلطة التقديرية لوزير الداخلية، وهي قوانين تناقض المبادئ التحررية الواردة في الدستور ولا تزال تتحكم في الحياة السياسية في تونس حتى اليوم.

وفي مؤتمر الحزب المنعقد سنة ١٩٦٤ في مدينة بنزرت، والذي تقرر فيه إلغاء صفة «التحرري» من اسم الحزب وتعويضها بصفة «الاشتراكي» ليصبح «الحزب الاشتراكي الدستوري»، تقرر إخضاع كل الهيئات النقابية والمهنية إلى إشراف الحزب وإرساء تداخل بين أجهزته ومؤسسات الدولة على منوال الأنظمة السائدة في الكتلة الاشتراكية.

وتؤيد مجمل هذه الأحداث أطروحة الباحث في نشوء نخبة علمانية أسست شرعيتها على مدوّنة حداثية، واستندت إلى سلطة الدولة لتدخل تغييرات على البنية التقليدية للمجتمع. وقد تعارضت مشاريعها هذه مع القوى الثقافية والسياسية التي همّشتها الحداثة الوافدة من المركز الاستعماري، بل مع المعتقدات والمشاعر الشعبية أيضاً. ويفسّر هذا التعارض إلى حدّ ما التجاء هذه النخب إلى الاستبداد نظاماً للحكم، وهو استبداد لا يستند إلى الموروث الشرقي لبلداننا، وإنما اعتمد وسائل

ضغط وإخضاع حديثة أعادت إنتاج العلاقة التي كانت قائمة بين الحاكم والمحكوم في الحقبة الاستعمارية، أي إنها لم تؤسس لحقوق المواطنة ولمبدإ السيادة الشعبية.

لكن للمرء أن يتساءل إذا كانت هذه الاختيارات الثقافية تقف وحدها وراء هذا «الاستبداد الحداثي» أم أن أسباباً غير ثقافية أسهمت بقسطها في ظهوره، وهل الاختيارات العلمانية تقف وحدها وراء الأزمة الثقافية التي أسست للاستبداد، أم إنها لا تمثّل سوى وجه من أوجه هذه الأزمة؟

ثانياً: الأسباب غير الثقافية في ظهور الاستبداد الحديث

إذا ما اعتمدنا الحالة التونسية عيّنة للدرس والنظر يتضح أن ظاهرة الاستبداد تعود إلى أسباب أخرى غير ثقافية، يمكن تلخيص بعضها في التالي:

١ ـ الأسباب الجغرافية السياسية

أشار الباحث إلى أن الخلاف البورقيبي ـ اليوسفي أسهم في خلق الظروف الملائمة لقيام حكم فردي شمولي في تونس واعتبر أن الخلاف ولئن انطلق كخلاف سياسي بين رجلين فقد تحوّل إلى نوع من الاستقطاب حول مسألة الهوية والخيارات الثقافية والمجتمعية. ويستحق هذا الحدث أن نتوقف عنده قليلاً.

استمر كفاح الشعب التونسي ضد الاستعمار الفرنسي إلى أكثر من سبعين عاماً، واتخذ أشكالاً متعددة تخللتها القلاقل والاضطرابات حتى بلغ مرحلة الكفاح المسلح عام ١٩٥٢. وجاء هذا التطور في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وما تلاها من أحداث في المستعمرات (هزيمة الفرنسيين في مدينة ديان بيان فو الفيتنامية)، ومن تبدلات في العلاقات الدولية (ظهور الكتلة الشرقية)، كما جاء في سياق نضوج حركة التحرر في كامل منطقة المغرب العربي وانتقالها إلى مرحلة المقاومة المسلحة بتزامن في بلدانه الثلاثة. وفي محاولة لتطويق هذا التطور وعزل الجزائر والاستفراد بها، رأت فرنسا أن تتنازل للتونسيين والمغاربة عن شكل من الحكم المحلي يرجئ قضايا الاستقلال الكامل إلى مرحلة لاحقة (عشرين سنة).

وفيما رفض المغاربة هذا الحل قبله بورقيبة باسم سياسة المراحل، فكان مثاراً لخلاف مع صالح بن يوسف، الرجل الثاني في الحزب الدستوري، ولانقسام داخل الحركة الوطنية انتصرت فيه الدولة المستعمرة لبورقيبة ومكنته من الحكم في ظروف اتسمت بتصفيات دموية لخصومه (اغتيالات، اختطافات، قتل تحت التعذيب، محاكمات عرفية وإعدامات). وكان أنصار صالح بن يوسف اعتبروا اتفاقية الاستقلال الذاتي «خطوة إلى الوراء» قياساً إلى ما كانت تسمح به الظروف التاريخية لمنتصف

الخمسينيات، وتخلّياً عن الثورة الجزائرية الوليدة. وحظيت هذه المعارضة بدعم شعبي واسع.

وقد أسهم العنف الدموي الذي واجه به أنصار بورقيبة هذا الانقسام بقسط كبير في نحت ملامح النظام الشمولي الذي قام بعد الاستقلال. كما أسهمت ظروف الحرب في الجزائر وتبعاتها الجغرافية ـ السياسية والعسكرية في دفع النظام الجديد إلى تشديد قبضته الأمنية، وخاصة أنه لم يكن ينظر بعين الاطمئنان إلى قوات جيش التحرير الجزائري المتمركزة غرب البلاد، ولا إلى الأعداد الكبيرة من اللاجئين الجزائريين الذين انتشروا في مختلف المدن. ومن جهة أخرى، أسهم اشتداد الصراع مع النظام الناصري الذي انتصر لصالح بن يوسف، في تعزيز المخاوف الأمنية لدى النظام التونسي الذي واجهها بسلسلة من المحاكمات الاستثنائية والإعدامات.

واعتبر الباحث في مجرى تحليله أن هذا الصراع مثّل تصادماً بين شرعيتين: شرعية يوسفية تستند إلى المخزون العروبي الإسلامي، وشرعية حداثية بورقيبية تتخذ من فرنسا نموذجها الأكمل. وإذا كانت الموضوعية والأمانة التاريخية تقتضيان الإقرار بحضور هذا البعد الثقافي في الصراع، إلا أن الوقوف عنده في مجرى البحث عن تأثيرات العلمنة ودورها في ظهور حالة الاستبداد الحداثي يحجب عنا حقيقة أن هذا الصراع كان يجري بين قوى حداثية (الناصرية واليوسفية وجبهة التحرير الجزائرية من جهة، والبورقيبية من جهة أخرى)، ولا يمكن اختزال نزاعها في مجال «الرمزية التداولية» على حدّ تعبير الكاتب. فهذه القوى ولئن اختلفت مع بورقيبة في موقفه من الدين ومن المخزون العروبي، فهي تشترك معه في المدوّنة الحداثية التي يفترض المحاضر أنها هي التي تقف وراء الاستبداد الحداثي في مصر الناصرية، وفي جزائر هواري بومدين، وسوريا وعراق البعث.

إن المسألة الثقافية، على أهميتها، لا تفسّر وحدها إذاً بروز حالة الاستبداد السياسي الحداثي في تونس، بل تداخلت معها وتضافرت نزاعات سياسية داخلية وأخرى إقليمية لها رهاناتها وتأثيراتها الخاصة (المصالح السياسية للبلدان وتحالفاتها الدولية في نطاق مؤتمر باندونغ وحركة عدم الانحياز والتحالف مع المعسكر الاشتراكي ضد دول الحلف الأطلسي، وهي قضايا تتجاوز الأبعاد الدينية المباشرة، وإن هي تضمنت قضايا التضامن العربي والإسلامي).

ومن المفارقات التاريخية الجديرة بالتذكير في نهاية هذه الفقرة أن مجرى الأحداث أثبت في بحر أقل من عام أن الظرف التاريخي لمنتصف الخمسينيات كان سانحاً لإنجاز الاستقلال التام، إذ حصل المغرب على استقلاله في ٢ آذار/ مارس ١٩٥٦،

واضطرت فرنسا تحت ضغط الحركة اليوسفية وأحداث الجزائر إلى تمكين بورقيبة من الاستقلال التام في ٢٠ آذار/ مارس ١٩٥٦ بعد أن كان هذا الاستحقاق مؤجلاً إلى عشرين عاماً أخرى في اتفاقية الاستقلال الداخلي التي شقّت الحركة الوطنية التونسية. لكن من الإنصاف أيضاً أن نلاحظ أن وثيقة الاستقلال لم تكن لتعني نهاية المطاف بالنسبة إلى بورقيبة الذي واصل الضغط على فرنسا لتحقيق الجلاء العسكري في ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٣، وتأميم الأراضي الفلاحية المملوكة من الأجانب في١٥ أيار/ مايو ١٩٦٤، وتوخّى في ذلك المزاوجة بين التصعيد والتهدئة وافتعال الأزمات (حرب بنزرت لعام ١٩٦٢) وتدويل النزاع (إقحام الولايات المتحدة الأمريكية في خلافه مع فرنسا) حتى تحقق الاستقلال السياسي عن الدولة المستعمرة.

٢ ـ الأسباب الاقتصادية والاجتماعية

تزامن الاستقلال مع إلغاء الوحدة الجمركية بين تونس وفرنسا وما صاحب ذلك من هجرة مفاجئة وجماعية للرساميل الأجنبية وانهيار للاقتصاد في بلد لا يملك ثروات طبيعية، وكان يقتصر النشاط الأهلي فيه على القطاع الفلاحي والتجاري وبعض الصناعات التقليدية الهامشية، ولا يملك تقاليد صناعية ولا مؤسسات مالية.

في مثل هذا الظرف الذي كانت تحاول فيه الحكومة الوليدة طمأنة المستثمرين الأجانب بانتهاج سياسة تحررية خرجت عليها المنظمة النقابية (الاتحاد العام التونسي للشغل) في مؤتمرها لعام ١٩٥٦ ببرنامج اشتراكي. هذا الحدث أدخل النظام في صراع مع المنظمة التي لعبت دوراً حاسماً لا في إسناد الحركة الوطنية وقت الاستعمار وحسب، بل ألقت بثقلها أيضاً إلى جانب النظام في صراعه مع صالح بن يوسف. ومن خلال سلسلة من الإجراءات بدأت بإقصاء الأمين العام للمنظمة النقابية أحمد بن صالح، وبتعيين الموالين من الحزبيين على رأسها، أخضعت المنظمة النقابية إلى سلطة الدولة ورقابة حزبها، وأسهم هذا الحدث بقسطه في تركيز الاستبداد منذ فجر الاستقلال.

وبعد أن فشلت الحكومة في استقدام الرساميل الأجنبية عادت لتتبنى في منتصف الستينيات البرنامج الاشتراكي للمنظمة النقابية، وتولى أحمد بن صالح نفسه مسؤولية الإشراف من داخل الحكومة على تنفيذ هذه السياسة التي اتسمت بمركزة شديدة وتأميم لوسائل إنتاج صغار الفلاحين والتجار، واتسمت بتجميد الأجور، مما أثار ضدها الفلاحين والتجار وعامة المواطنين. هذه السياسة الاقتصادية القسرية التي كانت تحظى بتأييد البنك الدولي أسهمت بدورها في تنصيب نظام شمولي يقوم على كبت الحريات العامة وإخضاع كل التنظيمات الأهلية لهيمنة الحزب الحاكم على غرار

ما كان يجري في بلدان الكتلة الشرقية. ولا يمكن إرجاع أسباب هذا الحدث إلى خلاف ثقافي، فقد كان طرفاها (القيادة البورقيبية للحزب والدولة وقيادة الاتحاد العام التونسي للشغل) يشتركان في المرجعية الحداثية، بل العلمانية أيضاً، ولم يعرف خلاف بينهما حول هذا البعد.

ومثلت العلاقة بين الاتحاد العام التونسي للشغل والحكومة منذ ذلك الوقت أساس الاستقرار الاجتماعي ومحور الحياة السياسية، مداً وجزراً، وتخللتها أزمات ألقت بوطئها على الحياة الوطنية (أزمة ١٩٥٦، وأزمة ١٩٦٥، وأزمة ١٩٧٨، وأزمة ١٩٨٦)، ويعد تدجين الاتحاد العام التونسي للشغل منذ مطلع التسعينيات أحد أبرز عوامل الجمود الاجتماعي وتراجع النشاط الأهلي والسياسي في البلاد.

يمكن القول إذاً إن «الاستبداد الحداثي» تغذّى في تونس كما في غيرها من البلدان من العوامل الاقتصادية والاجتماعية، إذ اضطرت الدولة في بلد لا يملك ثروات طبيعية، وتسيطر الأمية على جموع سكانه، وينتشر فيه الفقر، ولم يعرف تراكماً للرأسمال أو للمهارة التقنية والصناعية، في مثل هذه الظروف إلى أن تقوم بأعباء الاستثمار في التجهيزات الأساسية والتجهيزات الاجتماعية من صحة وتعليم، وفي إصلاح هياكل الإنتاج، وبعث المؤسسات المالية، والى تصور مخططات للتنمية تقوم على خلق الأقطاب الصناعية في الجهات، فضلاً عن تأمين الأمن الغذائي ومقاومة الفقر والتصحر وتنمية الثروة البشرية والمراهنة عليها. وقد لعبت هذه المهام المتعددة والمتشعبة ومضاعفاتها على الاستقرار الاجتماعي والسياسي دوراً في تشجيع أساليب الإخضاع والإكراه على حساب حرية المبادرة ووسائل المشاركة. ولعبت الثقافة السائدة آنذاك، شرقاً وغرباً، حول «دولة الرفاه» دوراً في تنمية هذه النزعات. ومهما كان حكمنا على نظام بورقيبة وعلى اختياراته السياسية والثقافية، فلا يملك المرء، وقد غادر الرجل هذا العالم ودخل التاريخ، سوى أن يعاين أنه نجح بكسب رهان التنمية البشرية، كما لم ينجح غيره ممن كانت له ثروات طبيعية في منطقتنا المغاربية على الأقل.

ثالثاً: العوامل الخاصة في شخصية بورقيبة

يختلف الناس في تحديد دور الشخص في التاريخ. ولا شك في أن العوامل الاجتماعية والثقافية وغيرها هي التي تحدد مجرى الأحداث التاريخية، لكن هذه العوامل تمرّ دائماً عبر أشخاص يعبّرون عنها وعن حاجياتها ويصبغون الأحداث بصبغتهم الخاصة. فلا أحد يشك في أن نهضة الحركة الوطنية في تونس خضعت لعوامل بنيوية، اجتماعية وثقافية وسياسية، تتجاوز دور الأفراد، لكن لا أحد ممن واكب التاريخ التونسي الحديث يمكنه أن ينكر الدور الخاص الذي لعبته شخصية

بورقيبة وتكوينه في نحت الأحداث السياسية منذ مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي وفي التأثير في مجرياتها.

وإذا ما استعرض المرء الأحداث الكبرى التي مرت بها هذه الحركة يكتشف أن قناعات بورقيبة الليبرالية لم تكن تتعدى في الواقع المقاربة النفعية التي تسعى إلى الاستفادة من الديمقراطية وآلياتها لتحقيق الأهداف الوطنية، حتى إذا ما تمكنت الحركة من أغراضها عادت إلى طبيعتها الاستبدادية. وبعبارة أخرى، فإن الليبرالية لم تكن لترتقي عند بورقيبة ورفاقه إلى مستوى القناعة الفلسفية أو المشروع المجتمعي الذي يستهدف الفرد أو المواطن في حد ذاته، وإنما كانت مجرد خطاب يرمي إلى تحقيق الأهداف الوطنية في الاستقلال وتغيير موقع الجماعة أو الأمة في العلاقات الدولية، وفي هذا السياق، تندرج كل المطالب الديمقراطية التي رفعت في فترة الاستعمار، كالدستور والبرلمان وغيرها من المطالب التحررية. ولا غرابة في الأمر إذا لم تكن الحركة الوطنية تعبّر عن حاجة المواطن كفرد، وإنما عن حاجة المجتمع ككيان يطمح إلى استرجاع مقومات سيادته في العلاقات الدولية.

ولم يكن بورقيبة ديمقراطياً في التعامل مع خصومه أو حتى مع رفاقه داخل الحزب، وإنما كان ينزع إلى العنف وسيلة لحل النزاعات. وتتجلى هذه النزعة الاستبدادية في أربع محطات على الأقل.

لم يعتمد بورقيبة الديمقراطية أسلوباً لحل خلافاته مع القيادة التقليدية للحزب الحرّ الدستوري التونسي، بل جمع نفراً من أنصاره في مؤتمر في مدينة قصر هلال سنة ١٩٣٤ ليعلن نفسه ورفاقه الشبان تأسيس قيادة شرعية للحزب، مستمداً هذه الشرعية من قناعاته التجديدية ومراهناً على التزكية الشعبية من خارج أطر الحزب. ولما احتدم الصراع مع هذه القيادة بعد عودة زعيمها الشيخ عبد العزيز الثعالبي من المهجر أقدمت المجموعة الشابة على محاولة اغتياله في مدينة ماطر.

واستعمال العنف في حلّ النزاعات مع المنظمة النقابية لم يبدأ مع الاستقلال، بل هو قديم قدم هذه الخلافات. ففي سنة ١٩٣٩ ولما رفضت قيادة الحركة النقابية بزعامة بلقاسم القناوي الانخراط في إضراب عام دعا إليه الحزب تضامناً مع ضحايا القمع في المغرب، لم تتردد قيادة الحزب في اقتحام اجتماع للنقابة واستعمال العنف المادي لإسقاط قيادة القناوي وتعويضه بالهادي نويرة، العضو القيادي في الحزب المقرب من بورقيبة، مستندة في ذلك على نفر قليل من نقابيي مدينة بنزرت.

وفي علاقته بالتيار الزيتوني، توخّى حزب بورقيبة الأسلوب العنيف نفسه. فلما فكر الزيتونيون في تأسيس حزب خاص بهم في الأربعينيات بزعامة الشيخ الفاضل

بن عاشور، تعرض هذا الأخير إلى التعنيف المبرح في طريق عودته من الجامع الأكبر. ولما نظم الطلبة الزيتونيون أنفسهم في جمعية «صوت الطالب الزيتوني» مطلع الخمسينيات، أسس الحزب الدستوري «جمعية الكتلة الدستورية» الموازية التي تميّزت بأعمال العنف بما فيه الاغتيال سبيلاً لحل خلافاتها مع تيار صوت الطالب.

وفي مستوى العلاقات الحزبية، فإن شعور بورقيبة بالتفوق وحبه للتفرد بالرأي وبالقيادة، جعله يعاني الكثير من المنازعات الداخلية، ما دفعه في الغالب إلى الاعتماد على قلة من أنصاره والمراهنة على التأييد الشعبي لتثبيت زعامته. ولم يستتب له الأمر إلا بعد أن استلم الحكم واستنجد بسلطة الدولة لفرض هيمنته الشخصية المطلقة على قيادة الحزب وإخضاعه إلى انضباط حديدي. ولم يتردد بورقيبة في استعمال العنف مع رفاقه، بما في ذلك الاغتيال الذي كان صالح بن يوسف ضحية له سنة ١٩٦٣ في ألمانيا.

هذه الأحداث المأخوذة من الفترة السابقة للاستقلال تلقي بشيء من الضوء على جذور الاستبداد في النخبة الوطنية التي تعود إلى ضعف التقاليد الديمقراطية في بلداننا أكثر من كونها امتداداً لعلاقة المستعمر بالمواطن أو لعلمنة الحقل السياسي. فالعنف ليس ميزة خاصة بالعلمانيين، وإنما هي علامة عن تعطّل آليات الديمقراطية وثقافتها.

رابعاً: العلمانية وجه من وجوه الأزمة الثقافية

تقوم أطروحة الباحث على أن «الدولة كانت جزءاً من النسيج الإسلامي العام»، وأن «حركة العلمنة في البلاد العربية والإسلامية ولدت في تصدع بين النخب الحديثة والفضاء الشعبي الواسع» بسبب «خطاب رمزي تداولي مقصور على النخب، وفي تصادم مع الخطاب التداولي المحلي»، ما جعل «النخب العلمانية تراهن على السيطرة الفوقية على المجتمع ومحاولة إلحاقه بالدولة. . .(التي) لا ترى في الشعب المحيط بها سوى مادة قابلة لإعادة التشكيل والصياغة».

ويستشف من هذه المقولة أن النخب العلمانية شكت من تصدّع مع الفضاء الشعبي الواسع، وأن هذا التصدع هو الذي دفع بها إلى المراهنة على الدولة كأداة لإخضاع الشعب لمشروعها الخاص.

وقبل تدقيق النظر في هذه المقولة في ضوء التجربة التونسية، تجدر الإشارة إلى أن الباحث بقدر ما توسع في تعريف مفهوم «الاستبداد» وتتبع تطوره عبر العصور، من أرسطو إلى العصر الحديث، وخصص له الجزء الأكبر من البحث، فإنه لم يتوقف

ولو بعجالة على تحديد مفهومَي «الحداثة» و«العلمنة»، مما جعل البحث ينتقل من أحدهما إلى الآخر من دون مزيد من التوضيح.

ليست العلمنة سوى وجه من الوجوه الممكنة للحداثة وبعد ممكن من أبعادها، ولا تختزلها بحال. فالحداثة هي تلك الحركة التي تأسست في نهاية القرن الخامس عشر على قيمتين أساسيتين: العلم والعقلانية من ناحية، واكتشاف الفرد واعتباره حجر الزاوية في البناء الاجتماعي من ناحية ثانية. وتولدت عن هاتين القيمتين حركة ما زالت تفعل فعلها في حقل الاكتشافات العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية في ميدان الإنتاج والسيطرة على الطبيعة من جهة، وفي حقل تحرير الفرد من كل أنواع الاستلاب القديمة، وجعل حقوقه وحرياته الأساسية غير قابلة للتصرف، وإطاراً منظماً للكيان الاجتماعي من جهة أخرى. وتطورت هذه الحركة في صراع عاصف بكل التقاليد، واتخذت من أوروبا والغرب عموماً مركزاً لها في السعي لبسط ظلها على الكون بأسره، وهي لا تزال ساعية إليه حتى يومنا هذا.

وإذا ما نظرنا إلى الحداثة كثورة تقانية وثقافية مستمرة قوضت وسائل الإنتاج ونمط حياة الإنسان وسلوكاته وهياكله الاجتماعية وتشريعاته في كل الساحات التي مرّت بها، لا يمكننا أن نتجاهل تأثيراتها المختلفة في بلداننا منذ أن وفدت إليها من الغرب، أو أن نحصرها في الحقل السياسي (الأدوات مقابل المؤسسات) من دون تأثيراتها الأخرى في البنية الاقتصادية وما يتبع ذلك بالضرورة من تحوّل في حقل العلاقات الاجتماعية، وفي حقل المعرفة والثقافة ونمط التفكير. وقد وعت نخبنا تحدياتها منذ فترة اتصالها الأولى بها، وذهب المصلحون من داخل الفضاء الإسلامي ينادون بالنهل من علومها والاقتباس من تنظيماتها لإخراج العالم الإسلامي من سباته وجعله يواكب التطورات العصرية، وبكلمة أخرى، جعله يتجدد عبر إدماج الحداثة من خلال حركة شاملة للإصلاح الديني وتجديد الفكر والتشريع. وبالطبع، لم يكن هؤلاء المفكرون ليعوا كل أبعاد هذه الحركة ونتائجها، ولكنهم لم يديروا الظهر لها ووعوا تحدياتها.

هذا الفهم للحداثة ولتحدياتها يجعلنا نفهم اتحاد النخب في تونس، علمانيين ومصلحين، على ضرورة الإصلاح والتحديث، فبرزت حركة لإصلاح التعليم التقليدي بإدخال العلوم واللغات الأجنبية ووسائل التدريس (المدرسة الصادقية عام ١٨٧٥، والمدرسة الخلدونية عام ١٨٩٧، وحركة إصلاح التعليم الزيتوني منذ زيارة محمد عبده إلى تونس عام ١٩٠٣)، وتقبلت النخب على اختلافها المبادئ التحررية والفكر الدستوري في المجال السياسي، ولم تر فيه تعارضاً مع الإسلام. وبهذا الفهم أيضاً يمكن أن ندرك أن الدولة الوطنية، وإن صادرت الحقوق والحريات السياسية، فلا يمكن أن نختزل دورها في ذلك أو أن ننكر عليها ما قامت به من إصلاح

وتحديث في مجالات نشر التعليم، ومقاومة الأمية والفقر، ودعم التجهيزات الصحية، وتطوير البنية الاقتصادية، وإصلاح الهياكل الاجتماعية، وتحقيق نوع من العدل الاجتماعي، وهي أعمال لا تشكّل مجالاً للتصدع أو الخلاف بين النخب والشعب، وإن هي فعلت ذلك فحول اتساعها ونسق سرعتها ومتانتها وعدالتها، وليس حول مبادئها وضرورتها.

ومن هذه الزاوية، يمكن أن نفهم الشعبية الواسعة التي حظيت بها الحركة الدستورية بزعامة الحبيب بورقيبة في مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال أو الحركة الناصرية على مدّ العالم العربي وغيرها من روّاد القومية العربية في مرحلة ما بعد الاستقلال. وسوف تبقى عودة الحبيب بورقيبة إلى تونس في غرة حزيران/ يونيو ١٩٥٥، وجنازة الزعيم الراحل جمال عبد الناصر في أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠، من أكبر التظاهرات الشعبية التلقائية المعبّرة عن الالتفاف الشعبي حول هذه الزعامات الحداثية التي تعبّر عن طموح الأمة وإجماعها على التحررعن طريق التحديث. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن الصراعات العنيفة التي واجهت هذه النخب ببعض التيارات التقليدية ممن جعلوا المدوّنة التقليدية ورمزيتها التداولية مرجعاً لهم، لم تؤثر في شعبية هذه الزعامات.

فلا الصراع الدامي بين عبد الناصر والإخوان المسلمين (على جوره) أثر في السند الشعبي الذي حظي به، ولا تمكنت حركة الإخوان المسلمين من أن تحدث لها مرتكزاً في تونس أو أن تتوسع، على الرغم من محاولات الشيخ محمد صالح النيفر في النصف الثاني من الأربعينيات. والمتأمل في تاريخ الثورة الجزائرية يلحظ أن النخب الحداثية وحّدت الشعب حول برنامجها التحرري، وهو ما لم تنجزه الحركات الإصلاحية الدينية (جمعية علماء المسلمين) على الرغم من إسهامها في يقظة الوعي الوطني في الجزائر.

أما العلمانية، بوصفها حركة تنزع إلى فصل الدين عن الدولة وحصره في مجال الاعتقاد الشخصي دون الحقل العام، فهي لم تعرف طريقها بهذا التعبير سوى إلى دساتير تسع دول أفريقية من مستعمرات فرنسا القديمة، وفي تركيا من دون باقي الدول الأعضاء في الأمم المتحدة.

وقد قامت العلمانية بالمفهوم الفرنسي (اللائيكية) في ظروف اتسمت باحتداد الصراع بين مؤسسة الكنيسة ومؤسسة الدولة في بداية الثورة الفرنسية، واستندت إلى انفصال هاتين المؤسستين (الكنيسة والدولة) في الديانة المسيحية، وتغذت من التاريخ الطويل للكنيسة الكاثوليكية في معاداة العقل ومصادرة حرية الاعتقاد، مما ولّد انقساماً داخل الكنيسة ذاتها وحروباً دينية دامية في أوروبا. لذلك عنت اللائيكية

السلم الأهلية وحرية المعتقد والعقل والبحث العلمي. أما في بلداننا الإسلامية، حيث لا فصل بين ملكوت الأرض والسماء، ولا فصل بين ما هو لله وما هو لقيصر، وحيث يحتلّ الدين موقع التوجيه لسلوك الفرد في الحياة الدنيا إرضاء لمشيئة الله في استخلاف الإنسان في الأرض، والمعبَّر عنها في القرآن والسنّة، وحيث تقوم الدولة على عقد بين الإمام والأمة لتطبيق الشريعة في العلاقات الاجتماعية، وحيث لم تتعارض العلوم العقلية مع العلوم النقلية، بل إن الأولى ازدهرت بفضل الثانية (الحقبة العباسية)، وقدمت أحياناً عليها (ابن رشد)؛ لم تطرح حركة التحديث في شكل صراع حادّ مع المعتقد الديني، بل اتخذت شكل إصلاح للفكر الديني. وبورقيبة نفسه الذي كان يعبّر أحياناً عن نظرة ازدرائية للدين، لم يقدِّم إصلاحاته (أو لم يجرؤ على تقديمها) على أنها بديل من الموروث الديني، وإنما قدمها كاجتهاد يتحمله النصّ الديني ذاته (منع تعدد الزوجات وغيرها). ولم يعمل بورقيبة على منع التعليم الديني في المدارس العمومية، كما هو الحال في فرنسا مثلاً، بل أعلن في الفصل الأول للدستور أن تونس دولة إسلامية ولغتها العربية، وتحمّلت الدولة على هذا الأساس رعاية شؤون الدين من مساجد وأئمة وتشجيع لحفظ القرآن وغيرها.

لكن العلمانية تعني في البلدان الأنغلو ـ سكسونية تراجع التأثير الديني في الحقل العمومي لفائدة القيم الدهرية (سكولاريزم). وبهذا المعنى عرفت مختلف البلدان العربية والإسلامية حركة تراجع لتأثير الدين في التشريع والسلوك الاجتماعي، وهو ما مثّل مصدراً للتوتر والتمزق الفكري والثقافي الذي تحدث عنه الأستاذ رفيق عبد السلام في ورقته.

فالتشريع استنباط في تقاليدنا الإسلامية، وقد وضع الأوائل مبادئه وأساليبه (أصول الفقه)، لكن الحداثة أخذت تعصف بكل البنى الاقتصادية والاجتماعية التي تكوّنت وعاشت عليها بلداننا، ما جعل القياس الذي قام عليه الفقه أمراً متعسراً أكثر فأكثر، والعلماء (علماء الدين) يعجزون عن مواكبة هذه التطورات لأنهم لم يكونوا مهيأين علمياً وفكرياً لاستيعابها واستنتاج ما تفرضه من مراجعات لا للفقه وحسب، بل لأصوله أيضاً، فتفرقوا بين مقاصديين وأصوليين، واستقل حقل التشريع عنهم بالكامل، وانفردت به مؤسسات وضعية (البرلمان). وفي الحقل الثقافي الذي يؤسس لسلوك الناس (الفن، واللباس، والسلوك الجنسي، الخ . .) تطور التثاقف في العقود الماضية، وبخاصة في مرحلة العولمة، إلى درجة جعلت المسلمين ينقسمون على أنفسهم في هذا الحقل أيضاً بين «متغربين» و«متحصنين» بالتقاليد.

انقسمت النخب تحت تأثير الحداثة إذاً إلى تيارين كبيرين: تيار تحديثي، علماني أو مقاصدي بحسب الحالة، دفع في اتجاه الإسراع بنسق الاندماج في علوم العصر

وفنونه وتنظيماته وثقافته؛ وتيار أصولي حاول الحفاظ على خصوصيات المجتمع تشريعاً وثقافة وفناً وهياكل اجتماعية وسياسية، من دون أن يقوم جدار صيني بين التيارين ينفي أحدهما الآخر (علوم العصر وعقائد الدين) بالمطلق. وحاول كل من التيارين استعمال الدولة وأجهزتها لتحقيق مشروعه الاجتماعي ـ الحضاري.

وإذا كان المرء لا ينكر أن الحداثيين اعتمدوا على الدولة وأجهزتها القمعية لإكراه الناس وحملهم على السير في طريقهم والقبول بمشروعهم، كما بيّن ذلك المحاضر بإسهاب، فإن الأصوليين لم يكونوا أقل استعمالاً لها ولأجهزتها الحديثة (أو أقل سعياً لاستعمالها) للوصول إلى أهدافهم الخاصة. فتجربة إيران وأفغانستان والسودان تثبت أن النخب الأصولية جنحت هي الأخرى إلى استعمال الدولة وأجهزتها القمعية الحديثة لحمل الناس على القبول ببرنامجهم ومشروعهم، ولم يكن القمع فيها أقل شناعة وظلماً مما كان عليه في الدول العلمانية. ولا دخل هنا للسند الشعبي، فهو لا يبرر القهر لحمل الناس على سلوك مسلك معيّن، ولا هو حكر على فريق دون آخر.

هذه الملاحظات إن دلت على شيء، فإنما تدل على أن العلمانية (ومهما كان موقفنا منها) ليست هي السبب في بروز ظاهرة الاستبداد الحداثي، وإنما التمزق الثقافي الذي يعيشه المجتمع في العصر الحديث، وهو الذي يفسّر تنازع التيارات المتقابلة لفرض هيمنتها على الدولة، وبواسطتها فرض مشروعها على المجتمع، سواء حظيت بسند شعبي (إيران ومصر الناصرية) أو لم تحظ (السودان وتونس).

ليست العلمانية إذاً سوى وجه من وجهَي الظاهرة التي تسهم في بروز ما سماه الكاتب «الاستبداد الحداثي»، ونعني به الأزمة الثقافية التي ولّدتها الحداثة في بلداننا، والتي تمثّل الأصولية وجهها الآخر. وهي في كل الحالات لا تفسر وحدها هذه الظاهرة، بل تتضافر معها عوامل أخرى، اقتصادية واجتماعية وسياسية، داخلية وخارجية، لتؤسس لها وتفسرها.

خلاصـــــة: نحو مفاهمة تاريخية جديدة

«الاستبداد» ـ باستعماله المدوّنة الحداثية أو اعتماده الخطاب التداولي التقليدي ـ ظاهرة توظف جهاز الدولة الحديث لإخضاع المجتمع، وتميز عالمنا العربي والإسلامي من بقية أصقاع الدنيا التي انتهجت في العموم الديمقراطية نظاماً سياسياً، وانضوت ضمن تكتلات إقليمية إطاراً للنهوض ورفع تحديات العولمة. وتتغذّى هذه الظاهرة من الأزمة الثقافية التي باتت تتطلب حلاً يقوم على توافق مجتمعي جديد.

قليلون اليوم الذين لا يرون في الديمقراطية طريقاً لخروج مجتمعاتنا الإسلامية من

حالة التخلف والجمود التي هي عليها. لكن الديمقراطية آلية لإدارة شؤون البلدان شديدة الالتصاق بمفهوم الحرية وتتطلب توافقاً وطنياً حول الملامح الكبرى لمشروع المجتمع الحديث الذي نريد. وفي بلداننا تتوقف هذه المفاهمة على مسألتين أساسيتين :

تتعلق **الأولى** بمفهوم الديمقراطية التي كثيراً ما تقدّم على أنها سيادة الشعب من دون التذكير بأنها سيادة محدودة للشعب تحدّها الحقوق والحريات الأساسية للمواطن التي لا تقبل التصرف. فالاتفاق على هذه الحقوق والحريات وتحديدها بكل دقة في مواثيق ودساتير محترمة من الجميع، وجعلها الأساس والإطار الذي تمارس فيه سيادة الشعب، يفتح لنا طريق الديمقراطية الحديثة ويضع الحدّ الفاصل بينها وبين الشمولية (الشعبوية) التي تبيح للدولة وللجماعات التصرف في حقوق الفرد وحرياته (باسم الشعب أحياناً وباسم التكليف الإلهي أحياناً أخرى).

أما المسألة **الثانية**، فتتعلق بموقع الدين من الدولة والتشريع وترشيد السلوك. فمن حق المسلمين أن يحافظوا على رابطتهم الروحية، وأن يجعلوا منها مرشدهم في الحياة، ومن حقهم أيضاً دخول الحداثة من بوابتهم التاريخية الخاصة والحفاظ على هويتهم، من دون أن يعني ذلك انغلاقاً أو جموداً. فالحداثة حركة مستمرة للابتكار والإبداع والتجديد تتطور في صراع مع التقليد. وتمثل هذه المسألة الجزء الثاني من المفاهمة التاريخية الجديدة وتطرح في الدرجة الأولى قدرة الفكر الديني على التجدد واستيعاب حقائق الحداثة وقدرته على استنباط الأحكام الخاصة بها، وعلى صياغة أصول جديدة للفقه. وهي مسألة تتوقف على استيعاب مجتمعاتنا العلوم والتقنيات الحديثة على اختلافها، وعلى حدوث نهضة فكرية وثقافية عامة تشترك فيها سائر النخب، على حدّ تعبير الشيخ حسن الترابي في إحدى محاضراته سنة ١٩٨٠ في الكويت. ومما يسهّل التوصل إلى هذه المفاهمة وتوافقها مع المنظومة الديمقراطية الحديثة أن الإسلام لا يعرف مؤسسة دينية مستقلة عن المجتمع ويقر بحرية الاجتهاد وبأن الإنسان مكلّف بعقله.

وختاماً، فقد وضع الأستاذ رفيق عبد السلام يده على جانب مهم من أسباب ما سماه «الاستبداد الحداثي» المتمثل في ما توخّاه الاتجاه العلماني من وسائل الإكراه الحديثة المعتمدة على الدولة، لكن الاقتصار على هذا المظهر من الاستبداد في عصرنا الحديث يحجب عنا عمق الشرخ الثقافي الذي أحدثته الحداثة في جسمنا الحضاري وواجب معالجته عن طريق مفاهمة اجتماعية جديدة تأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحداثة ومشروعية الحاجة إلى الحفاظ على الهوية الخصوصية لمجتمعاتنا التي شكّل الإسلام جوهرها المؤسس.

ردّ على التعقيب(*)

رفيق عبد السلام بوشلاكة

لا أجدني أختلف كثيراً مع تعقيب الأستاذ أحمد نجيب الشابي، فقد كان له فضل تعميق بعض النقاط التي لم تنل حظاً كافياً من التحليل والتوسع في الورقة. فالأستاذ أحمد نجيب الشابي بحكم متابعته الثاقبة لمجريات الحياة السياسية التونسية، سواء في الحقبة البورقيبية أو في المرحلة الراهنة، ومن موقع انخراطه المباشر في تيار المعارضة السياسية التونسية، فضلاً عن خلفيته القانونية الثاقبة، كل ذلك يجعله جديراً بتدارك ما اعترى مساهمتي من ثغرات ونقائص.

لقد تحدث الأستاذ أحمد نجيب الشابي في معرض تعقيبه على الورقة عن التحولات الإدارية والتشريعية التي أقدم عليها النظام البورقيبي عند بدايات الاستقلال خلال مدة وجيزة لا تتجاوز ثلاث سنوات (ما بين عامي ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩)؛ هذه نقطة مهمة تحتاج فعلاً إلى مزيد من التوقف، فقد بيّنت هذه الإجراءات السياسية والتشريعية التي أقدم عليها بورقيبة جانبين اثنين:

١ ـ الطابع الفوقي لهذه «الاصلاحات»، بحيث إن جلّ الإجراءات التي اتخذها بورقيبة لعبت فيها الدولة الدور الأعظم بعد تذويبها في الإرادة الفردية البورقيبية، مع تغييب شبه كامل للمجتمع وشلّ قواه الفاعلة. ومن ثم لم تكن هذه الإصلاحات استجابة لحاجيات، أو مطالب القوى الاجتماعية والفكرية المحلية بقدر ما كانت معبّرة عن مطامح وأهواء بورقيبة الشخصية، ومعبّرة عن مصالح واستراتيجيات الخارج

(*) كتب هذا الرد على تعقيب الأستاذ أحمد نجيب الشابي بعد انتهاء اللقاء بناء على مسوّدة التعقيب التي تم الحصول عليها من شريط تسجيل الجلسة، وقبل اطلاع الدكتور رفيق عبد السلام بوشلاكة على الصيغة النهائية المنقحة والكاملة لتعقيب أحمد نجيب الشابي الواردة في هذا الفصل.

الفرنسي الحريص على تثبيت مواطئ قدميه في مستعمراته السابقة.

٢ ـ كانت هذه «الإصلاحات» خاطفة وسريعة، إذ يبدو الأمر وكأن بورقيبة أراد طيّ مسافات التاريخ، واختصار حركة الزمن في إطار فعل إرادي أشبه ما يكون بالفعل الخارق الذي يتجاوز معقولية الزمن التاريخي وقوانين الاجتماع السياسي، وذلك بهدف إحداث طفرات سريعة وعميقة في بنيان المجتمع ونظم القيم والثقافة العامة بقوة صدمات الدولة، فالتغيّرات الهائلة التي أحدثتها الثورة الفرنسية ـ بما هي النموذج الأعلى الذي استولى على وعي بورقيبة ـ والتي تضافرت سنون طويلة على إنجازها، وفي أجواء وصراعات صاخبة لا علاقة لها بالواقع المحلي التونسي، أراد بورقيبة أن يختصرها في بضع سنوات قليلة. ولا ننسى هنا أن بورقيبة كان منتوج الثقافة السياسية لعصره، فهو من جهة كان شديد التأثر إلى حدّ التولّه بالنموذج اليعقوبي الفرنسي الذي يرى الدولة أشبه ما يكون بالقوة السحرية والمتعالية عن المجتمع والضامنة لوحدته وانسجامه العام، فضلاً عن التجربة الفاشيّة القائمة على طلائعية للدولة في إحداث التحولات الاقتصادية والاجتماعية المطلوبة، وهذا ما يفسّر النزعة الدولتية التي حكمت التجربة البورقيبية. لقد كان بورقيبة حداثياً بوجه من الوجوه، ولكنه لم يأخذ من هذه الحداثة إلا أبعادها الأداتية التي تتيح له السيطرة على المجتمع واحتواء حركته.

كما كان بورقيبة بوجه من الوجوه منتوج الأيديولوجيات الشمولية الحديثة التي تتسم في صورتها الغالبة بتغييب الحدود الفاصلة بين الممكن والخيال في مجال السياسة، أي تحويل السياسة إلى ضرب من التجريب الخيالي للتطلعات والأحلام بدل أن تكون استجابة لممكنات الواقع وحاجياته، فقد كان بورقيبة معبَّأ بطموح ضخم لتغيير الوجه الثقافي والتاريخي لتونس عبر إجراءات فوقية وسريعة أشبه ما تكون بالانقلابات العسكرية الخاطفة التي يتولاها عسكريون مغامرون، وهو طموح ينوء بحمله العالم العربي مجتمعاً، بله أن يتحمله بلد صغير الحجم والإمكانيات مثل تونس.

ليس عيباً أن يقدم بورقيبة على إدخال تعديلات وإصلاحات سياسية وتشريعية في وقت كانت البلاد التونسية، شأنها في ذلك شأن الكثير من البلدان العربية والإسلامية في حاجة إلى الإصلاح والتطوير، ولكن العيب، أو لنقل الخلل الرئيس، يتمثل في كون هذه الإصلاحات كانت محكومة بمنزع هدمي وتدميري أكثر مما كانت محكومة بروح بنائية وتراكمية. فقد عملت البورقيبية على تفكيك المؤسسات الاجتماعية القائمة التي كانت توفر على رغم إخلالها وسلبياتها نوعاً من اللحمة العامة وحماية الأفراد من غائلة تسلّط الحكم، ولكن البورقيبية ما كان لها العزم ولا القدرة على إقامة مؤسسات نظم اجتماعية وسياسية بديلة. فالهياكل والعصائب

التقليدية، أمثال نظام العائلة الممتدة، ورابطة الجيرة والحارة، ونظام الحسبة والسوق التقليدية وغيرها، لم تأخذ مكانها هياكل حديثة، مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات الطوعية وما شابه ذلك. ما كان يعني بورقيبة بدرجة أولى هو دقّ معول الهدم في بنى «العالم التقليدي» التي اعتبرها عقبة أمام مشروعه «التحديثي»، ومن ثم تحويل المجتمع إلى ذرات فردية خاضعة لإرادة الزعيم الفوقية صانع «الأمة» وضامن وحدتها، أي إحداث تجويف في الجسم السياسي والاجتماعي إلى جانب إزاحة كل قوى الكبح السياسي التي تقف في وجهه، مستغلاً أجواء الصراع مع خصمه العنيد صالح بن يوسف والقوى العروبية والتقليدية المتحالفة معه، بما أتاح له السيطرة الفوقية على المجتمع ومدّ أذرع تحكم الدولة إلى مختلف مناحي المجتمع.

ولعلّ هذا ما يفسر الفقر المؤسسي الذي تعانيه تونس إلى يومنا هذ، هذا الفقر الناتج من اختلال التوازن بصورة كبيرة بين دولة شديدة التضخم والجبروت ومجتمع شديد التذرُّر والتشظّي. وتعود واحدة من العقبات الرئيسية التي تحول دون ضمان انتقال ديمقراطي حقيقي وجاد في البلاد التونسية إلى ضعف المجتمع المدني إزاء دولة شديدة التغوّل والشراسة الأمنية، بما يجعل هذه الدولة ممتنعة عن الاعتراف بالمجتمع وقواه المعارضة، بله الدخول معها في حالة مساومة سياسية.

من المعلوم هنا أن الكثير من الإصلاحات السياسية والتشريعية التي أقدم عليها بورقيبة كانت تندرج في مجملها ضمن مطالب تيار الإصلاحية الإسلامية منذ حقبة خير الدين التونسي الذي جمع حوله لفيفاً من رجالات الإصلاح الزيتونيين في أواسط القرن التاسع عشر، وقد استمر هذا التيار يمدّ جذوره ويوسع آفاقه تفاعلاً مع الإصلاحية الإسلامية التي قادها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وبقية تلاميذهما، والتي كان لها صدى ملموس في تونس وبقية أقطار الغرب الإسلامي، ولا ننسى هنا أن مجلة **الأحوال الشخصية** التي اعتبرها بورقيبة عنواناً لـ «ثورته الثقافية» اعتمدت في أغلبها على المدوّنة التشريعية التي ضبطها مفتي الديار التونسية الشيخ عبد العزيز جعيط في بدايات القرن العشرين، كما أن قضية إصلاح أوضاع المرأة والمؤسسات الاجتماعية كانت ضمن مشاغل وأجندة الإصلاحيين الإسلاميين أمثال: عبد العزيز الثعالبي، والأخوان باش حانبه، والبشير صفر، والشيخ الطاهر بن عاشور وغيرهم، من رموز الإصلاح، ولم تكن اكتشافاً بورقيبياً، وإن كان الاختلاف يطال مسألة المرجعية والمسوّغات النظرية لهذا الإصلاح.

فبينما كان الإصلاحيون حريصين على تسويغ عملهم الإصلاحي ضمن وعاء الشريعة وروح الشرعية العربية الإسلامية، كان بورقيبة يراهن على تقديم مشروعه باعتباره ثورة جامحة على الموروث العربي الإسلامي وخروجاً على وعاء الشرعية

الإسلامية، وعليه من المغالطة التاريخية القول بأنه لولا «انبجاس العبقرية البورقيبية» لبقيت تونس غارقة في ظلمات الجهل والتخلف، ولظلت سجينة التقليد والجمود.

جماع القول إن كل ما فعله بورقيبة كان عبارة عن محاولة استيلاء على تراث الإصلاحيين والانعطاف به نحو وجه تغريبي نخبوي، وليس أكثر من ذلك، ولذلك كان من بين أول القرارات التي اتخذها بورقيبة بعد إعلان الاستقلال إغلاق الجامعة الزيتونية التي تعتبر أعرق المؤسسات التعليمية في العالم الإسلامي، بهدف تجفيف منابع «توليد النخبة» العربية الإسلامية واستبدالها بجيل جديد من النخب «الحداثية» البورقيبية، بينما كان رموز الإصلاح العربي والإسلامي يراهنون على استيعاب المعارف والعلوم الجديدة داخل وعاء التعليم العربي الإسلامي. وهذا الأمر ليس مستحيل المنال إذا علمنا أن كبريات المؤسسات التعليمية في أوروبا، أمثال أكسفورد والسوربون وكمبريدج وغيرها من الجامعات التي لعبت دوراً متقدماً في بلورة العلوم والمعارف الحديثة، كانت هي نفسها على امتداد القرون الوسطى معقلاً للتعليم الكنسي والتراث السكولاستيكي الجامد.

كل ما فعله المشروع البورقيبي لا يزيد على تعميق التمزق الاجتماعي والاستقطاب الثقافي، من ذلك تعميق ثنائية التحديث والتقليد، والمحلي والوافد، والعربي الإسلامي والغربي الفرنسي، وبذلك أتت التجربة البورقيبية على «استراتيجية» المواءمة بين المجال التداولي العربي الإسلامي والوافد الغربي الحديث التي نهجتها النخبة الإصلاحية الإسلامية على نحو ما جسدتها تجربة الإصلاحات التي قادها خير الدين التونسي في الإيالة التونسية قبل أن ينتقل إلى تولّي شؤون الوزارة الأولى أو الصدر الأعظم في اسطنبول. ولعل هذا ما يفسر فشل النخبة التونسية في ما نجحت به بعض بلاد الجوار المغاربي، مثل المغرب الأقصى مثلاً الذي نهج منهجاً تحديثياً توليفياً بما جعل تجربته السياسية أكثر هدوءاً ووتيرته الاجتماعية أكثر استقراراً.

ومن دون مزيد الإطالة في هذه النقطة أقول ما يلي:

أ ـ إن الأمر لا يتعلق بالاعتراض على مبدإ التحديث أو الإصلاح في حدّ ذاته بقدر ما يتعلق بمنهجيته وروحه العامة، إذ لا يتعلق الأمر بأن نصلح أو لا نصلح، وأن نحدّث أوضاعنا العامة أم لا، بقدر ما يتعلق بالكيفية التي نحدّث بها، ونوعية المسالك التي يجب توخّيها في العمل الإصلاحي، والمسوّغات النظرية التي تقوم عليها.

ب ـ نبّه الأستاذ أحمد نجيب الشابي إلى نقطة على قدر كبير من الأهمية، ولكنها

للأسف لم تنل حظاً كافياً من التحليل والتعميق لضيق الوقت، ثم لملاحقات رئيس الجلسة الشديدة، وهي النقطة المتعلقة ببعث هيئة تأسيسية لوضع دستور جديد في أواخر العهد الملكي، هذه الهيئة التي راهنت على تقوية صلاحيات المؤسسة التشريعية، ولكن بورقيبة أراد أن يسير في اتجاه مغاير يقوم على إلغاء أي دور للمجلس النيابي وإعطاء موقع الرئاسة سلطة مطلقة. فقد عمل بورقيبة على ملء الفراغ المؤسسي الذي خلّفته سلطة الحماية بتقوية مركز سيطرته، وبسط يده على مؤسسات الدولة بصورة متزايدة ومتلاحقة.

ما أريد قوله هنا هو أن «تفكيك» سلطة الحماية الفرنسية قد ترك نوعاً من الفراغ المؤسسي في هياكل الدولة وبنى المجتمع، كان بورقيبة قد اتجه إلى ملئه بسلطاته الفردية والإطلاقية، مستغلاً زخم شرعية التحرير التي يتمتع بها. ومن هذه الناحية يمكن القول إن الجهد البورقيبي كان عبارة عن تعميق المسار التفكيكي والتحديثي الفوقي الذي زرعت بذوره سلطة الحماية الفرنسية وليس أكثر من ذلك.

ج ـ ذكر الأستاذ أحمد نجيب الشابي أن الورقة لم تحدّد مفهومي العلمانية والحداثة، الأمر الذي جعل القارئ أو المستمع إلى صاحب الورقة ينتقل من مفهوم إلى آخر بصورة غير منضبطة وواضحة. فعلاً، لقد تجنّبت الورقة الخوض في متاهة التعريف، وذلك لسببين رئيسيين:

ـ الطابع الإشكالي لهذه المصطلحات، الأمر الذي لا تسعف فيه التعريفات المدرسية أو القاموسية السريعة، وفعلاً لو أنني أدرجت هذا الأمر ضمن مشاغل الورقة لأخذ حيزاً غير قليل من حجم البحث، ولأثار من السجال ما يصرف النظر عن الموضوع الأصلي المتعلق بموضوعة الاستبداد السياسي في التجربة التونسية.

ـ الطابع الاستقطابي والخلافي لهذين المفهومين الناتج بدوره من حالة الاستقطاب السياسي والفكري الذي يشق الساحة العربية. ولعل محاولة التعريف التي قدمها الأستاذ الشابي كفيلة بإقناع المرء بالطابع المجازف والإشكالي لهذا التعريف، فقد حاول الأستاذ الشابي تدارك ما اعتبره نقصاً اعترى الورقة الأصلية، ولكنه فتح ثغرات نظرية تحتاج بدورها إلى تعقيب، وأبدأ هنا بالعلمانية، ثم أنتقل إلى مسألة الحداثة:

عرّف الأستاذ الشابي العلمانية جرياً على عادة التعريفات السائدة في الساحة الفكرية العربية بأنها فصل الدين عن الدولة، أو فصل الدين عن السياسة، لكن يبدو لي أن هذا التعريف أشكل من حيث أراد أن يتلمّس مسالك العلاج (أي علاج غياب التعريف في الورقة الأصلية). فتعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة أو فصل

السياسة عن الدين تعريف ينطوي على قدر غير قليل من الاختزال، صحيح أن الوجه السياسي يعد أكثر الوجوه إفصاحاً وتعبيراً في موضوعة العلمنة، وهذا ما يفسر ميل الكثير من المثقفين والسياسيين العرب إلى تعريف العلمانية باختصار يتمثّل في الوقوف عند مظهرها السياسي. ولكن يبدو لي أن هذا الأمر ينطوي على قدر من التهرب ـ واع أو غير واع ـ من تحمل تبعات تعريف «العلماني»، وما قد يثيره الأمر من حساسيةٍ عامة في الوَسط العربي الإسلامي، المتوجّس من الحل العلماني.

صحيح أن العلمانية تراهن على إقامة خط التمايز بين الدين والدولة، وفي بعض الحالات بين حقلي السياسة والدين، ومن الصحيح أيضاً القول بأن فصل الديني عن السياسي يعد بعداً مكيناً ورئيسياً في حركة العلمنة، ولكن العلمانية نظرية وحركة تظل أوسع من ذلك. فعلمنة الحقل السياسي مثلاً التي تنادي بها حركات العلمنة ليست إلا جزءاً لا يتجزأ من علمنة حقول أخرى كثيرة تراهن على إدخالها حركة العلمنة بما في ذلك حقول الاقتصاد والثقافة العامة والتشريع، إلى جانب مجالات التعبير الجمالي والفني. وإذا كانت حركة العلمنة ضمن سياقاتها الغربية عامة قد فرضت نفسها ووسعت مجالات فعلها بما لا يجد معه أهل الفكر والسياسة غضاضة في التأكيد على الطابع «المركب» والواسع لمسار العلمنة، فإن الكثير من مثقفينا وسياسيينا يخيرون المخاتلة أو الاكتفاء بالتوقف عند الوجه السياسي أو المطالبة السياسية بفصل الدين عن الدولة مع تجنّب الخوض في الأبعاد الأخرى لمفهوم العلمانية ولحركة العلمنة (وأنا هنا لا أتهم الأستاذ الشابي بالمخاتلة النظرية، ولكن أتهمه بالغفلة).

ولكن يبدو لي أن الأستاذ الشابي قد نقض مقدماته بنتائجه، فأتى في آخر مداخلته على ما كان قد ثبّته في أولها، فهو قد عرّف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة، ثم خلص في الأخير إلى القول بأنها استقلالية التشريع عن الدين، وكأنه أراد أن يقول في نهاية المطاف إن الرهان العلماني يتجاوز الجانب الحصري الذي يخصّ علاقة الدولة بالجهاز الديني ليطال مجالات أوسع وأشمل. فحينما نتحدث عن استقلالية التشريع عن الدين، فهذا معناه أننا نتحدث عن أبعاد تتعدى علاقة الدين بالدولة لتمسّ مجالات أوسع من علاقة الدين بالدولة. فالتشريع القانوني يمسّ نظام الدولة والحياة العامة فيها بقدر ما يمسّ الحياة الخاصة والعلاقات الفردية من زواج وطلاق ومواريث وما شابه ذلك.

ولعله لهذا السبب بالذات حافظت الدول العربية، بما في ذلك تلك الأكثر تلييكاً (نسبة إلى اللائيكية الفرنسية) وعلمنة على نوع من العلاقة بالشريعة، إدراكاً منها لمخاطر وتبعات هذه الخطوة على مستوى شرعيتها العامة. ولعله من المهم هنا

وقبل أن أدلف إلى تقديم مقاربة تعريفية للعلمانية لفت الانتباه إلى أن الكثير من المماحكات الفكرية والصراعات السياسية والأيديولوجية عندنا تتأسس على مطالب نظرية مجردة لا علاقة لها بأرض الواقع ومشكلاته، من ذلك مثلاً تصوير المشكلة عندنا وكأنها تتلخص في سيطرة الدين والمعمّمين على شؤون الحكم وعالم السياسة، بينما واقع الحال يشهد على تسلط الدولة على الدين ومؤسسات المجتمع توازياً مع الاستيلاء على مقدراته المادية، بما يجعل من المطلب الأقرب إلى الواقع عندنا، وخاصة في البلاد التي أتت تجربة التحديث الأهوج على مؤسساتها المادية الرمزية، هو مطلب تحرير الدين من قبضة الدولة بدل مطلب تحرير الدولة من الدين التي هي من أصلها إطلاقية ومتحررة من كل شيء عدا قيمها ومصالحها الخاصة. فلا يوجد عندنا دين حصري ومؤسسي يقبض على أنفاس الدولة ويحول دون إطلاق حركتها، بقدر ما توجد دولة كابحة لحركة المجتمع ومتسلطة على المجتمع ومصادر تعبيره الرمزي ومؤسساته العامة. ولا يهمني كثيراً الأمر ما إذا كان هذا المطلب يتساوق من بعض الوجوه مع المطلب العلماني أم لا.

وبعيداً عن حذلقات بعض الدهريين الذين يطالبون بإبعاد الدين جملة عن عالم السياسة وشؤون الحكم من موقع حرصهم في الدفاع عن «طهورية» الدين وقدسيته الروحية من خلال إبعاده عن الشؤون الزمنية والدنيوية، على حدّ قولهم، وهم يتمنون في دواخل نفوسهم في حقيقة الأمر القضاء على الدين وهزّ بنيانه من القواعد بقوة الدولة، أقول ومن دون تردد: أنا ممن يتبنّون ضرورة تحرير الدين من سيطرة الدولة، بمعنى أن تكون شؤون الدين العامة ومؤسساته جزءاً مكيناً من حركة المجتمع الأهلي وقواه الفاعلة بدل أن يكون جزءاً من بيروقراطية الدولة. فالدولة وأيًا كان شكلها ونوعية الشرعية التي تتأسس عليها، إسلامية كانت أم علمانية، حداثية أم تقليدية، لا يمكن ائتمانها على الدين وادعاء تمثيله أو النطق باسمه، لأن الدولة بطبيعتها تميل إلى الاستيلاء على أسس الشرعية الرمزية والمعنوية بقدر حرصها على الاستحواذ على الثروات المادية، وإذا كان الملك يميل بطبعه إلى الانفراد وطلب المجد، كما يحدثنا العلاّمة ابن خلدون، فكيف يمكنه أن يكون حارساً أميناً للدين؟

وعلى رغم أن الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، وما يسمى بالآداب السلطانية القديمة، درجا على إضفاء نوع من الهالة القدسية على دور «الخليفة»، إلى جانب اعتبار الدولة أو السلطان حارساً للدين، إلا أنه عند تأمل التجربة التاريخية الحيّة يتبينّ أن الدولة السلطانية كانت كلاًّ على الدين وأهله أكثر مما كانت حارساً قويماً وأميناً لشأنه. ولعلّ هذا ما يفسّر دعوة العلماء منذ وقت مبكر ومنذ استيلاء بني أمية

على الحكم، ثم بصورة أوضح مع تجربة المأمون الذي عمل وقتها على فرض الاعتزال بقوة الدولة على المجتمع، إلى كفّ يد الدولة عن التدخل في مجال الدين وتحويله إلى ما يشبه الأيديولوجيا الرسمية للدولة. فقد دعوها إلى الالتزام بالحدود العامة للشريعة مع ضمان حيادها في مسائل الاجتهاد الديني والاعتقادي، وكان من نتائج ذلك ظهور ما سماه المؤرخ الأمريكي أيرا لابيدوس بالتمايز والانفصال بين فضاء القصر وفضاء المجتمع الأهلي.

فقد كانت القصور الملكية والأميرية حقلاً لتجسيد الأبهة السلطانية والمواريث الساسانية والرومانية القديمة التي تمّ إحياؤها في قالب من الشرعية الإسلامية، في حين كان المجتمع الأهلي حاضناً للدين ومؤسساته ومختلف مدارسه الفقهية والكلامية. وهذا ما يفسر ظاهرة المفارقة العجيبة التي حكمت التاريخ السياسي الإسلامي بين دولة شديدة التقلب والصعود والأفول ومجتمع شديد الثراء والاستقرار.

وإذا عدنا هنا إلى مسألة التعريف، أقول بشيء من الاختصار، على رغم أن كلمة «علماني» ومشتقاتها هي من بين المصطلحات التي كانت رائجة في الخطاب الكلامي المسيحي الوسيط، إلا أن هذا المصطلح قد شهد تحولات دلالية في العصر الحديث بما أخرجه عن دائرة الاستعمال المسيحي الوسيط على رغم الاحتفاظ بجملة من الثنائيات المترسبة فيه منذ حقبة التكوين. فقد استخدم نعت «علماني» ضمن السياق المسيحي الوسيط للدلالة على الجانب الزمني والدنيوي تمييزاً له من الحقل الديني المنعوت بالروحي والمتعالي. فقد استعمل هذا المصطلح في بواكيره الأولى مثلاً لوصف الألعاب الفروسية التي كانت تنظمها الكنيسة على رأس نهاية كل قرن مسيحي، ثم لوصف طبقة من رجال إلاكليروس الذين يقومون على خدمة المسيح في هذا العالم الدنيوي (أي خدمة الشؤون اليومية للمتدينين المسيحيين) تمييزاً لهم من طبقة الرهبان الذين يرابطون في الأديرة تفرغاً لشؤون العبادة والتبتل الخالص.

ولكن منذ بدايات القرن السابع عشر، ثم بصورة أوضح في القرن الثامن عشر، توازياً مع اتساع حركة العلمنة على الأرض، بدأ المصطلح يتخلص تدريجياً من حمولته السلبية المنطبعة في مراحل التشكل الأولى، كما بدأ ينحو أكثر نحو اكتساب دلالة اجتماعية سياسية، وذلك لوصف حركة نقل الملكية الكنسية والتعليم الديني من سلطة الكنيسة إلى الحقل «المدني» الذي يقع تحت إشراف السلطة الزمنية للدولة. ولذلك لم يكن مستغرباً أن يشيع استخدام هذا المصطح أولاً بين المؤرخين قبل أن يتحول لاحقاً إلى موضوع بحث في مجال ما تعارفنا عليه اليوم بعلم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الثقافي.

أما نظرية العلمنة أو نظريات العلمنة عامة، فهي مولود حديث العهد لا يزيد عمرها على مائتي سنة من الزمن. وتتأسس هذه النظرية على اختلاف صياغاتها وتنوع القائلين بها على جملة من المسلّمات النظرية الكبرى التي تم إنزالها منزلة اليقين المطلق. من ذلك القول بأن التاريخ الحديث يتجه ضرورة نحو التخلص تدريجياً من مرتكزاتها الغيبية والدينية لصالح مرجعية دنيوية، سواء في مجال القيم والثقافة العامة، أو في مجالات الاقتصاد والسياسة والتعبير الفني، وأن البنى والهياكل الدينية لا يمكنها أن تصمد كثيراً أمام المسار الإكراهي والكاسح لحركة التحديث، ومن دون مزيد من الخوض هنا في تفصيلات نظريات العلمنة وهناتها الواضحة، خاصة في ما يتعلق بادعاءاته الوثوقية التي لا تصدقها معطيات الواقع والتاريخ الراهن، أكتفي بالتشديد هنا على اتساع دلالة مفهوم «العلماني» باتساع الرهان العلماني نفسه. ولعل أكثر المقاربات شمولاً لمفهوم العلماني هي المقاربة الدلالية التي قدمها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، فقد عرف فيبر «العلمانية» تحت عنوان كبير سماه: «نزع الهالة السحرية والقدسية عن العالم».

ولا يقصد فيبر هنا مجرد التخلص من التصورات السحرية والأسطورية للعالم بقدر ما يقصد بذلك التحول من المرجعيات الدينية المتجاوزة لصالح رؤية دنيوية دهرية قوامها الضبط الحسابي ونشدان النجاعة العملية في هذا العالم، مع نفي كل أبعاد التعالي الغيبي. فالعلمانية، سواء من جهة كونها ادعاءات نظرية أو كحركة اجتماعية سياسية، تقوم على إحلال سلطة المحايثة الدنيوية محل المرجعيات والإحالات الروحية المتعالية، وإعادة تأسيس النظام الاجتماعي السياسي بعيداً عن المرتكزات الدينية. ولعل هذا ما يفسر مخاوف اتجاهات كثيرة في الغرب نفسه من داخل الكنيسة وخارجها من تداعيات ومخاطر هذه الرؤية الدنيوية الدهرية على الأفراد والمجتمع والعلاقة بنظام الطبيعة والكوكب.

وأخلص من كل ذلك إلى القول إذا كان لا بد من مناقشة مسألة العلمانية هنا، فيجب إدخال هذه الأبعاد ضمن دائرة النقاش وحركة السجال العام وعدم الاكتفاء بتناول البعد السياسي الذي قد يكون أقل العناصر استشكالاً في مجال موضوع العلمنة، إذ إن الكثير من العناصر التي تدّعي العلمانيات أنها من مكوّناتها الصميمية، يمكن امتصاصها وتشغيلها داخل أرضية دينية متجاوزة. لا يهم كثيراً هنا أن نقبل أو نرفض العلمانية بقدر ما يهمّ الوعي الكافي بأبعاد وتداعيات حركة العلمنة، وإدخال ذلك إلى حركة التداول والنقاش العام بدل ملازمة الصمت والتجاهل إزاء الأبعاد الثقافية والأخلاقية للعلمانية. ويبدو لي أن تعقيب الأستاذ الشابي لم ينتبه إلى هذه الأبعاد بما فيه الكفاية، فتركّز نقاشه على البعد السياسي للعلمنة.

أما مقولة إن العلمانية كانت حلاً للحروب والصراعات الدينية، فهذه مقولة صحيحة إلى حدّ ما، ولكن لا يمكن تعميمها بإطلاق، فكل من له دراية يعلم أنه من رحم الحروب والنزاعات الدينية التي بدأت تشق أوروبا مع ظهور الحركة البروتستانتية في القرن الخامس عشر أخذت أسس «الإجماع» السابق الذي كانت تشدّ خيوطه الكنيسة البابوية المتعاضدة مع سلطة الإقطاع في التفكك المتلاحق. وقد حاولت الكنيسة في مواجهة هذا التمزق الديني والسياسي الذي خلّفته اللوثرية والكالفينية التي فرضت نفسها في الشمال الأوروبي، ومنه أخذت في التسرب نحو الجنوب، «استعادة» أسس الإجماع المفقود بطاقة هائلة من العنف والقتل، في إطار ما سمي وقتها بـ «حروب التفتيش»، ولكن كل ما فعلته البابوية وقتها هو أن زادت في تعميق الندوب وتوسيع التمزقات الدينية والسياسية... وهكذا جاء الحلّ العلماني كضرب من التسوية الدينية والسياسية لاستنبات أسس «إجماع» جديد خارج الإطار الديني الذي تحوّل إلى عامل تمزيق واسع للجسم السياسي والاجتماعي.

وعلى رغم أنه لا يمكن القول إن العلمانية كانت دائماً قرينة الاستقرار والسلم المدني، ودليل ذلك أن اليعقوبية الفرنسية والفاشية الإيطالية والنازية الألمانية والستالينية السوفياتية، كلها حركات علمانية، ولكنها لم تجلب الاستقرار المدني والسياسي، ولكن مع ذلك قدمت العلمانية حلاً مخصوصاً لأوضاع تاريخية خصوصية. وهذا ما جعل العلمانية تأخذ ألواناً متنوعة بحسب تنوع الملابسات التاريخية وسياقات التجربة الحية التي تشكلت واشتغلت في أجوائها. فالعلمانيات الأوروبية مثلاً وجدت صعوبة كبيرة بحكم بواعث النشأة والولادة من تمديد مفهوم التسامح خارج إطار الطوائف المسيحية ليشمل اليهود، وذلك إلى غاية الحرب العالمية الثانية. كما أنها إلى يومنا هذا ما زالت تمانع بأشكال متفاوتة في قبول «المغاير» الإسلامي وشَمْله بقيمة التسامح العامّ.

وأنا هنا أميل إلى القول بأن المسيحية قد تعلمنت، ليس لأنها من طبيعة روحية زهدية تدعو إلى إعطاء ما لله لله، وما لقيصر إلى قيصر، على ما يقول الكثيرون، بل لأنها عجزت في ظل أوضاع تاريخية محددة عن ضمان أسس الإجماع والوحدة العامة، ومن ثم تحوّلت إلى عامل تقسيم وشرذمة دينية واجتماعية، فكان أن تشكلت تسوية سياسية ودينية خرجت بموجبها الكنيسة من حقل الحياة العامة بعد أن اضطرت إلى أن تعطي الكثير من وظائفها للدولة المدنية باعتبارها راعية الوحدة والسلم الأهلي العام. والدليل على ذلك أن المسيحية نفسها وبروحها الزهدية المتعالية هي نفسها التي كانت تسيطر على الدولة وتستحوذ على إدارة الشأن السياسي على امتداد قرون متتالية في العصور الوسطى، أي إن المسألة لا علاقة لها برؤية المسيحية للشأن السياسي

بقدر ما تتعلق بأوضاع تاريخية انهزمت فيها الكنيسة أو اضطرت إلى التراجع تحت مطارق القوى الزمنية والعلمانية.

وأخلص مما سبق بيانه **أولاً** إلى القول إن قيمة التسامح وضمان شروط الاستقرار الأهلي العام، وقبول التعدد الديني والطائفي، ليس أمراً لصيقاً بالعلمانية وجوداً وعدماً. وبعيداً عن القراءات التمجيدية أو الترذيلية للذات والتاريخ، أقول إن الحضارة العربية الإسلامية لم تجد صعوبة تذكر في قبول التسامح والتعايش مع المغاير في الدين والملّة في إطار الشرعية الدينية. صحيح أن هذا ليس النموذج الأمثل الذي يستجيب لحاجيات العصر ومكتسبات الاجتماع السياسي الإنساني، ولكنني أقول إنه يمكن البناء عليه وتطويره داخل إطار النظام القيمي ومظلة الشرعية الإسلامية العامة، دونما حاجة إلى الحل العلماني الذي يبدو أنه جلب من التمزقات الاجتماعية والسياسية أكثر مما جلب من الانفتاح والتسامح.

فالعلمانية السياسية في الأرض العربية والإسلامية كانت إلى حدّ كبير قرينة التفتت الاجتماعي والتسلط السياسي أكثر مما هي جالبة للسلم المدني والديمقراطية السياسية. ولعل الظاهرة التي تستحق متابعة ورصداً في هذا المجال هي كون الدول العربية الأكثر علمنة أو لائيكية (نسبة إلى اللائيكية الفرنسية) تبدو الأكثر انغلاقاً، والأقل انفتاحاً وتسامحاً، في حين أن أخواتها المنعوتة بالتقليدية والمحافظة، كما هو واقع الحال في المغرب والكويت والأردن ولبنان، تبدو أقدر على التطور والانفتاح. ولعل ما أثرته أعلاه يجد مساحة التقاء وتقاطع مع ما طرحه تعقيب الأستاذ نجيب، مع وجود بعض مساحات التباين والاختلاف.

وهنا نأتي إلى المسألة **الثانية** التي تتعلق بموضوعة الحداثة التي عرّفها الأستاذ الشابي بأن عمادها أو قادحها هو العقل واكتشاف الذات، وسمتها الحركية التغيّر والصراع ضد القديم. وعلى رغم أن هذا التعريف قد التقط بعض مناحي الحداثة، إلا أنه لم يكشف النقاب عن عناصر أخرى عُدّت لصيقة بالحداثة من طرف منظّريها. كما أنه خلط بعض الشيء بين الحداثة والتحديث، فسمة التغيّر والحركة والصراع ضد القديم تعدّ من ملامح التحديث أو بعض تجارب التحديث على سبيل الحصر، وليست ميزة الحداثة بإطلاق. فالتحديث في أمريكا الشمالية وإلى حدّ ما في بريطانيا، ثم بصورة أوضع في ما بعد في اليابان مثلاً، لم ينحُ منحى الصراع أوالتصادم بين القديم والجديد بقدر ما كان أقرب إلى المواءمة والتوفيق. فقد نظر الآباء المؤسسون للولايات المتحدة الأمريكية مثلاً إلى أن مهمتهم هي عبارة عن إعادة اكتشاف وإحياء أمجاد روما االقديمة وأثينا اليونانية أكثر مما هي «تأسيس» لحظة تاريخية جديدة، أو القطع مع ماض ثقيل وكابح لحركة التقدم (لأن أمريكا ليس لديها ماض تقطع معه أو

مواريث ثقيلة تشتبك معها). وعند التأمل التاريخي الثاقب تبدو خاصية الصراع الحاد وإرادة القطع مع الموروث القديم حالة فرنسية خاصة، ومن التعسف تعديتها إلى بقية التجارب التحديثية الأخرى. وربما يعود هذا الأمر إلى ثقل التاريخ المؤسسي الديني الكاثوليكي الفرنسي المتحالف مع سلطة الإقطاع والإطلاقيات الملكية، بما جعل من حادثة الثورة الفرنسية ظاهرة انفجارية في مسار التاريخ الثقافي والسياسي الفرنسي. ومن ثم حينما نقول إن الحداثة تتسم بالصراع ضد القديم، فهذه ليست حالة عامة، الأمر الذي يثبت أن مسالك الحداثة وطرق التحديث كانت تختلف من تجربة إلى أخرى بما في ذلك ضمن السياقات الغربية عامة. لذا يجب أن يتحلى المرء بروح النسبية والتواضع في قراءة التاريخ بدل التعلق بالادعاءات الشمولية والإطلاقية التي تجد للأسف سوقاً رائجة في عالم النخب العربية.

أما حينما نتحدث عن الحداثة، فنحن نتحدث هنا على سبيل التدقيق عن القيم الثقافية والفكرية الكبرى المؤسِّسة للحداثة، أي عن نظريات الحداثة وخطابها العام على نحو ما صاغها كبار منظّريها، وذلك خلافاً لكلمة التحديث التي تحيل إلى الحركة التاريخية الحية للحداثة (أي الحداثة التي استحالت تحديثاً). فعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر مثلاً يطابق بين الحداثة والعقلانية أو ما يسميه بالعقلانية القصدية التي تقوم أساساً على مبدإ الضبط الحسابي الذي ينشد المردودية والنجاعة، على نحو ما وجدت تعبيرها المكثف في مجال السوق الرأسمالية الحديثة وبيروقراطية الدولة. أما بالنسبة إلى الفيلسوف الألماني هابرماس الذي يعدّ واحداً من أهم وأشهر رموز مدرسة فرانكفورت، فهو يعتبر العقلانية والنزعة الذاتية وأيديولوجيا التقدم من مقوّمات الحداثة، ثم يردف إلى ذلك العلمانية باعتبارها من بين القيم الكبرى المؤسسة للحداثة.

وعلى رغم أن هابرماس حاول أن يشق طريقاً وسطاً بين من يسميهم بالأتباع النيتشويين الذين يعملون على تذويب قيم الحداثة جملة لصالح متاهات الفراغ العدمي، والنزعة الحداثية الأنوارية القائمة على إطلاقية العقل والذات المتعلقة بأيديولوجيا التقدم، إلا أنه في نهاية المطاف بقي يتحرك ضمن المربع الأنواري بعد محاولة تمطيطه بعض الشيء.

ومن دون مزيد من الخوض أكثر في الجانب النظري لهذه المسألة العويصة التي لا تحتملها طبيعة هذه الورقة، أكتفي بالتشديد على نقطتين اثنتين: **أولاً** إذا اعتبرنا أن واحداً من الأسس المكينة للحداثة تتمثل في العقلانية على نحو ما شدّد على ذلك الأستاذ الشابي، فإنه لا توجد عقلانية جوهرية وكلية يمكن تعميمها على جميع البشر. فالعقلانية هي فاعلية حية شديدة الصلة بالخزان التأويلي واللغوي، وكذا الشروط

التاريخية التي تشتغل ضمنها، ومن ثم يمكن القول إن العقلانية عوالم وأحوال مختلفة، أي هي عقلانيات وليست عقلانية واحدة. **ثانياً** إذا فهمنا من العقلانية بُعدها الأداتي أو ما يسميه فيبر بالعقلانية القصدية (Purposive Rationality)، أي العقلانية الحديثة التي هي شديدة الصلة بالعلم والتقانة، فهذه بدورها ليست من نمط واحد وشكل واحد، ودليل ذلك أن توظيفات العلم والتكنولوجيا تختلف من فضاء ثقافي وقيمي إلى آخر. فالمقابلة هنا لا تتعلق بين عقلانية سحرية وتقليدية، وأخرى حديثة، بل إن العقلانية الحديثة هي بدورها عقلانيات متنوعة وليست عقلانية واحدة.

أنا ممن يقولون بتعدد الحداثات لا بوجود حداثة واحدة جامعة مانعة، فالحداثة عندي هي انفتاح على إمكانيات متعددة، وهي من ثم عوالم غنية ومتنوعة وليست عالماً واحداً ومطلقاً. وهذا ما يجعل من التعسف الفكري والتبسيط التاريخي حافزاً على القول بنموذج واحد وكليّ للحداثة. فثمة آفة قاتلة للفكر ومقعدة للإبداع استولت على كثير من المثقفين العرب، أعني بذلك آفة الجمود على المنقول من دون بذل الحدّ الأدنى من النقد وإعادة الاجتهاد، من ذلك تصور الحداثة وكأنها مدوّنة مغلقة ومكتملة لا يمكن إعادة التفكير في مسلّماتها ومقولاتها. والغريب في الأمر أن هؤلاء على كثرة ما يثيرونه من ضجيج ومديح لفضائل النقد الجذري والإبداع الحداثي، إلا أنهم ظلوا أسرى الجمود والتقليد، ولم يتحملوا أعباء الاجتهاد في الحداثة.

التنظيمـات

لا يتعلق الأمر بنظرة سلبية أو ايجابية إلى حركة التنظيمات بقدر ما يتعلق بمجريات هذه التجربة والتداعيات التي تمخّضت عنها بحلوها ومرها. وبما أن الورقة قد تناولت ما أسمته بالاستبداد الحداثي، فقد ساقها التحليل إلى الكشف عن مواطن التقاطع والالتقاء بين تجربة التنظيمات. وهذا النمط من الاستبداد الجديد، وحتى لا نحمّل تجربة التنظيمات أكثر مما تحتمل، فإننا نقول بأن الأمر لا يتعلق بتجربة التنظيمات في حدّ ذاتها بقدر ما يتعلق بملابسات التجربة التاريخية التي تنزّلت ضمنها، والتي كانت في صورتها العامة تتسم بالتأزم الداخلي والتهديد الخارجي، ومن مظاهرها تمزّق عرى اللحمة الأهلية الداخلية بسبب تزايد الضغوطات العسكرية، ثم الاقتصادية والسياسية الغربية، سواء في العاصمة التركية أو في بقية الولايات والايالات في بلاد الشام ومصر وتونس. فقد استشعرت النخبة الإصلاحية العثمانية حجم المخاطر الغربية واتساع الهوة بينها وبين ماكنة التسلح والقوة العسكرية لدى الممالك الأوروبية الصاعدة، فكان أن تركز الجهد الأكبر للإصلاح على تقوية أذرع الدولة، وعلى رأس ذلك أجهزة الجيش والبيروقراطية، ثم الأجهزة البوليسية

لاحقاً. وكانت واحدة من النتائج المباشرة والخطيرة التي تمخّضت عن تجربة التنظيمات هي اختلال التوازن بصورة كاملة بين الدولة والتكوينات الأهلية المستقلة، ولعل هذا ما يفسّر حركة الانشطار بين رجالات الإصلاحية الإسلامية ورجالات التنظيمات في الآستانة، وخصوصاً مع تكشّف الوجه المخيف لما سمي وقتها بـ «الاستبداد الحميدي». فجمال الدين الأفغاني مثلاً الذي كان شديد الحماسة لتجربة التننظيمات، ولم يدّخر وسعاً في مدها بالمسوّغات الفكرية والدينية، تأزمت علاقته في نهاية المطاف بالسلطان عبد الحميد، واضطر إلى الخروج متخفياً من العاصمة العثمانية بعد أن اشتدت مخاوفه من حالة الاستبداد العثماني الجديد.

***

وفي الأخير، أخلص إلى النقطة الأخيرة التي أثارها الأستاذ الشابي حول المقاربة التي نهجتها الورقة، وهي التركيز على البعد الثقافي للاستبداد مع تجاهل أبعاد أخرى. وهذا الأمر صحيح إلى حدّ ما، فقد ركزت الورقة مثلاً على العلمنة، ولكن من زاوية أبعادها وتداعياتها السياسية في إحداث فجوة واسعة بين الدولة والمجتمع، وفي تعميق الهوة بين النخبة السياسية الرسمية وعموم الجسم الشعبي، ومن المهم التنبية هنا إلى أن الثقافة ليست عالماً من الرموز المجردة بقدر ما هي شديدة الصلة بواقع الاجتماع السياسي. فإن كنا نتحدث عن الثقافة، وكما يعلّمنا ذلك الفيلسوف النمساوي فيتغنشتاين، يجب أن نتحدث عن المسلكيات وأنماط الحياة. ولكن من المؤكد أن هناك أبعاداً أخرى فاعلة ومغذية لظاهرة الاستبداد، سواء ما تعلق منها بالأبعاد الاقتصادية أو الاجتماعية، وربما يكون من الزملاء الاقتصاديين والاجتماعيين من هو أقدر منا على استكمال هذا الجهد الأولي. وتبقى هذه الورقة مجرد اجتهاد يعتريه قدر غير قليل من النقائص التي تحتاج إلى التدارك مستقبلاً.

المناقشـــات

برهان غليون (رئيس الجلسة)

١ ـ خير الدين حسيب

في الحقيقة يمكن اعتبار التعقيب ورقة مكملة لأن المتحدث صرف وقتاً أكبر على الجزء العام|، وبالتالي حظيت التجربة التونسية باهتمام أكثر في التعقيب.

أنا أخشى من أن يكون كثيرون منا يتكلمون في التاريخ أكثر مما يتكلمون عن الوقت الحاضر. الآن هناك عدة ممارسات ديمقراطية في دول عربية وإسلامية. ففي الكويت هناك تجربة، وكذلك في الأردن. هناك في الواقع تجارب كثيرة الإسلاميون يمارسون فيها الديمقراطية. فلماذا لا ننتقل إلى تقييم هذه التجارب. . . الخ؟ حتى الموضوع التونسي ينبغي الحكم فيه على تجربة بورقيبة في إطارها التاريخي، وليس بمقاييسنا. فتجربة بورقيبة إذا ما قورنت ببعض الأنظمة الاستبدادية التي عاصرتها ستبدو باعتبارها رحمة. وقد كنت في زيارة إلى تونس عام ١٩٨٧، أي بعد الانقلاب ضد بورقيبة مباشرة، وقد كان التونسيون متفائلين كثيراً. النظام الحالي، يتحمل مسؤولية تفويت فرصة على المغرب العربي كله في ما يتعلق بموقفه من الحريات العامة ومن الحركات الإسلامية. . . الحركات الإسلامية التي كانت على الساحة آنذاك هي «حركة النهضة» التي يقودها الشيخ راشد الغنوشي. ولو أعطيت الفرصة لهذه الحركة المثقفة الناجحة سياسياً، والتي كانت تمارس قيوداً على نفسها (من ذلك قول الشيخ الغنوشي بأن أي حركة إسلامية تطمح إلى الحصول على أكثر من ٣٠ بالمئة في أي انتخابات عامة، فإما أن يتغلب عليها النظام العالمي، أو يتغلب عليها النظام الداخلي. وبذلك كان يضع محددات لحراكه السياسي توطئة وتدريجاً). وقد اتسمت أطروحاته الأخرى أيضاً بمنتهى النضوج. لكن ما حدث بعد ذلك لقمع هذه الحركة؟ انتهى بإطلالة على الحركة الإسلامية في الجزائر التي كانت ـ في رأيي ـ مختلفة فكرياً

وسياسياً، فهي بدأت بالمبادرة إلى تداول السلطة، وكلنا يفهم ما أدى إليه ذلك. وقد ذكر هذا في كتاب نشرناه للشيخ الغنوشي بعنوان: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**[1]. إن من يقرأ هذا الكتاب من زاوية مفاهيمية، يجد أنه يعمل في صالح الديمقراطية، وليس لمصلحة النموذج الآخر، أي الأنظمة الإسلامية. بالطبع، نحن ننشر لمختلف الاتجاهات السياسية. وقد كانت نتيجة ذلك الجهد أن الكتاب منع، كما منعت مطبوعات المركز الأخرى من دخول تونس. وقد كان للمركز اشتراك بعدد ٢٠٠ نسخة في المجلة فمنعوها. بعدها بوقت قصير كنت مدعواً إلى ندوة في تونس تقيمها الجامعة العربية، وعند نزولي مطار تونس استوقفت بقاعة الشرف حتى اليوم التالي، حيث أركبوني الطائرة وأعادوني من حيث أتيت. بالتالي إذا ما نظرنا بالمعايير النسبية إلى نظام بورقيبة، نلاحظ أنه كان هناك مجتمع مدني، وكانت هناك نقابات عمال، وكانت هناك جمعيات مختلفة، يعني كان هناك شيء يمكن أن تفخر به تونس على الرغم من السلبيات الأخرى. أما النظام الحالي، فقد قضى على أي مجتمع مدني.. نقابات العمال تم احتواؤها.. وهكذا القطاعات الأخرى. من جانب آخر، تجد المثقفين والمفكرين التونسيين يعيشون حالة من الاختناق الشديد.

عليه، هنا يوجد سؤال مهم لا بد من طرحه، وهو: لماذا تراجعت تونس عما كانت عليه؟ لماذا تراجع العراق من فترة العشرينيات إلى عام ١٩٥٨ إلى فترة أقل استبداداً من مرحلة تالية أكثر استبداداً؟ هل العلاقة في نسف القيم؟ هل العلاقة في... السلطة الخ..؟ هذه قضايا أساسية نتمنى أن يتاح الوقت لمناقشتها وآسف للإطالة. وشكراً.

ـ **برهان غليون**: نعم يمكن مناقشتها في الجلسات القادمة. أعطي الفرصة للدكتور الرميحي.

٢ ـ محمد الرميحي

لن آخذ وقتاً طويلاً. في الحقيقة لم أكن أريد أن أعلق على أن ما ذكره الأستاذ الشابي استوقفني، وذلك في ما يخص رأياً بعينه أرجو ألا يكون مما نقبله جميعاً، ألا وهو أن الحكم الإسلامي في التاريخ السابق لم تكن له علاقة بالاستبداد. في رأيي أن هذه الفكرة لا ينبغي لنا أن نقبلها بسهولة، ذلك لأنها انتقائية بشدة. هناك أمثلة كثيرة لا أريد الخوض فيها، ذلك لأنني أيضاً ممن يعنون بالمستقبل أكثر من الماضي. في

---

(١) انظر: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

تقديري، هناك بعد مهم لم نتطرق اليه لا في الجلسة الصباحية ولا في هذه الجلسة، وهو البعد الاقتصادي، أي الظرف الاقتصادي في هذه المجتمعات. فالمجتمعات الغربية تغيّرت بسبب الثورة الصناعية والعلمية ـ كما ذكر بعض الإخوان. من هنا أرى أنه اليوم وفي إطار العولمة، هناك فكرة ينبغي أن ننتبه لها، وهي أن الدول الرأسمالية الغربية أدمجت الفقراء في إطار الدولة الحديثة، حيث صار لهم نصيب في التداول النقدي. وهذا ليس حباً في الفقراء، ولكن بسبب آليات السوق الرأسمالية الصناعية. وفي اعتقادي أنه في إطار العولمة سيقوم العالم المتقدم بدمج هذه المجتمعات، ذلك بوصفها آليات. فإذا أردنا أن نضرب مثالاً، فإن السوق الأوروبية المشتركة لا تسمح لأحد بالدخول إلا بعد تطبيقه لمواصفات بعينها (Check List)، كأن تكون ديمقراطياً . . . الخ . .

لذا أعتقد بأن العالم القادم ستكون له (Check List) أيضاً. لذلك لا أتصور أن أحداً فينا سيكون في مقدوره أن يقول بأنه في المستقبل سيبني دولة إسلامية، أو سيبني دولة علمانية. لهذا السبب، أعتقد أنه يجب علينا أن نتواضع جميعاً ونقول بأننا لا نملك الحقيقة المطلقة في الحياة اليومية. نستطيع أن نصل إلى الحقيقة النسبية من خلال النقاش. لا توجد آلية حتى الآن، كما أنه لا توجد طريقة حتى الآن لإقامة التنظيم الديمقراطي الحديث الذي جرب، ليس في الغرب وحده، بل في أماكن أخرى، كاليابان وخلافها، بجانب الدول العربية.

أما التجربة (الإسلامية)، فهي تجربة تخيفني في حقيقة الأمر. أنا هنا أتكلم تحديداً عن الإسلام السنّي. لنترك إخواننا في إيران حيث يستحق ذلك منا رأياً آخر. لكن خذ مثلاً ما يحدث في السودان، حيث توجد هناك حكومة إسلامية . . . الخ . ، إلى أن انتهوا إلى أن يأكل بعضهم بعضاً، حتى وصل بنا الأمر إلى ما يحدث الآن في دارفور. إذاً، نحن أمام إشكالية تفرض علينا جميعاً ألا نتمسك بمواقعنا السابقة. إن عالم اليوم، وهو عالم ما بعد الحداثة، سيدمجنا في (Check List) التي تكلمت عنها. لهذا السبب أعتقد مثلاً بأن المعركة في لبنان اليوم، حيث يشهد الموقف تدخلاً أمريكياً وبريطانياً وفرنسياً، ليس حباً أو كراهية في الرئيس لحود من حيث المبدأ، بل سعياً لدمج لبنان في النظام العالمي. هذه هي القضية التي تطرح تحدياتها أمامنا.

النقطة الأخيرة التي أودّ طرحها هو ما ذكره د. خير الدين حسيب بشيء من الانتقائية من أن الإسلاميين في الكويت يمارسون الديمقراطية. وهذا صحيح! لكن إذا ما سمع الخبر الذي سأنقله له، فسوف يعرف على أي طريقة يمارسونها. فمثلاً بالأمس قرأت أن بعض إخواننا من أعضاء مجلس الأمة ممن لهم علاقة بالإسلام السياسي، يطالبون فيها وزير الإعلام الكويتي الصعود إلى المنصة للإجابة عن

استفهاماتهم ـ والصعود إلى هذه المنصة في الكويت يشابه الصعود إلى المقصلة ـ لاستفهامه بخصوص ماذا؟! لأنه سمح بعرض الأولمبياد في التلفزيون الكويتي. هذا الأمر ينطوي على نكتة، ذلك لأن الأولمبياد يمكن مشاهدته في أي وقت وفي أي مكان. هذا هو الفكر الذي يمارسون به الديمقراطية. وشكراً.

ـ **برهان غليون**: شكراً د. الرميحي. الآن الفرصة للدكتور مصطفى عبد العال مع رجائي بالاختصار.

٣ ـ مصطفى عبد العال

سأحاول الاختصار. أتصور أن هناك احتياجاً حقيقياً لضبط المصطلحات، فعندما تقول بأن العلمانيين استولوا على السلطة في العالم العربي، فهل هذه الأنظمة الفاشية الاستبدادية هي أنظمة علمانية؟ هل ترتكز هذه الأنظمة فعلاً على فكرة نزع القداسة عن السياسة؟ فالعلمانية في التصور الغربي تنزع القداسة عن السياسة وحتى عن الدين، أما نحن فنعطي القداسة لأفراد. فالحبيب بورقيبة الذي نتحسَر عليه كان يتكلم كما لو أنه هبط على التونسيين من السماء. فمن الخطأ أن نسمي هذه الأنظمة بالعلمانية، لأن هذا يشكل ـ من وجهة نظري ـ مشكلة حقيقية تتمثل في حاجتنا إلى إعادة النظر في تعريفاتنا للمصطلحات.

الجانب الآخر الذي أتصور أنه يطرح علينا قضايا حاسمة هو قضية السلطة نفسها. فمثلاً ما قاله د. خير الدين حسيب بضرورة النظر إلى التجارب الديمقراطية التي يمارسها الإسلاميون في الأردن والكويت وخلافهما، وكيف أنها إيجابية. نعم، قد تكون إيجابية إلى أن تصل إلى السلطة. لا أقول هذا بغرض تنحية وإبعاد الإسلاميين عن السلطة، وكلنا في الحقيقة ـ عربياً ـ نحتاج إلى التقليل من هذا الشبق تجاه السلطة. هنالك حالة من الشبق تجاه السلطة. من يستلم السلطة لا يريد أن يتركها حتى يأتي الأمريكان لإزاحته، أو يغتاله بعض الناس، أو يفكّر فيه الله.

هذه النقطة تحتاج فعلاً إلى أن ننظر إليها من دون أن نغرق تماماً في المسميات الكبرى، مثل: «هل زين العابدين بن علي علماني؟» زين العابدين استبدادي، لا أكثر ولا أقل...

٤ ـ خالد الحروب

باختصار شديد، ما ذكره الأستاذ رفيق، خاصة المقدمة التحليلية الأولى، فيها قدر من التعميم. فأحياناً تؤخذ أشياء بعينها على بعض الإسلاميين، ومن ثم تعمم على باقيهم، معتدلين وغير معتدلين. بالطبع، لم اقرأ الورقة، لكن مما لمسته من طرحه

استماعاً اليها، لاحظت أن هناك تركيزاً على تجربة تونس الفاشلة في ما يتعلق بالتحديث والاستبداد، ومن ثم تنطلق الورقة لسحب هذه التجربة ومحاولة صوغ نظرية في ضوئها لتعميمها، بحيث إن كل حداثة سياسية في العالم الثالث قد تنتج حالة استبدادية مشابهة. هذا غير دقيق. هناك حالات كثيرة جداً في الهند، وماليزيا، وفي كوريا الجنوبية، إلى غيرها. . . الخ. حتى في أفريقيا وأمريكا اللاتينية. إذاً هناك حداثة سياسية أنتجت ديمقراطية. ربما من ناحية موضوعية وعلمية، يمكن أن نقول ليس شرطاً أن تنتج الحداثة السياسية ديمقراطية، لكن يستحيل الوصول إلى ديمقراطية حقيقية من دون حداثة سياسية. . وشكراً.

ـ **برهان غليون**: شكراً للأستاذ خالد الحروب على هذا التوضيح الذي أرى أنه على غاية الأهمية مع اتفاقي التام معه. الكلمة الأخيرة الآن للأستاذ أحمد قعلول.

٥ ـ أحمد قعلول

الدولة الحديثة في تونس مثلت عملية انتقال الشرعية من المجتمع إلى الدولة. كان بورقيبة يقول بأنه وجد الشعب التونسي ذرات مبعثرة، فجمعها ثم بناه شعباً. وتمثلت شرعية بورقيبة، أو جزء من شرعيته، كما وضعها الأخ رفيق وفصّله الأستاذ نجيب الشابي، في عملية تصفية الإرث التقليدي، أو التيار الزيتوني الذي كان يمثّل المرحلة الأولى من الإصلاح والنهضة ذات الأحلام الإسلامية. وقد قام بورقيبة بتصفيتها، ومن ثم أسس على أنقاضها مشروعاً علمانياً.

وقد انتهت الحالة التونسية في الثمانينيات إلى الصراع بين دولة بورقيبة والصحوة الإسلامية المتمثلة في الاتجاه الإسلامي أو حركة النهضة حالياً، الأمر الذي أفضى بدوره إلى الإعلان العملي عن فشل مشروع الدولة الوطنية الحديثة في إنجاز المشروعية التي قامت عليها، أي تأسيس دولة علمانية حديثة مع تصفية الإرث التقليدي. وعندما جاءت دولة بن علي، كان أهم شعار رفعته هو إنقاذ ما فشل فيه المشروع البورقيبي، ألا وهو تصفية الإرث الإسلامي المتمثل حتى الآن في حركة النهضة الإسلامية. وقد كان من المضحكات أن وزيراً مختصاً بالبيئة تحدث في مؤتمر دولي عن مكافحة الإرهاب باعتباره من أهداف وزارته.

إذاً ما يسمى بالاستبداد، في الحالة التونسية على الأقل، يقوم في بعد من أبعاده على انتفاء الشرعية عن الدولة، وذلك لعجزها عن نقل الشرعية من المجتمع إلى الدولة. ولا يزال المجتمع في تونس ـ كما هو الحال في أغلب الدول العربية والإسلامية ـ يصارع للاحتفاظ بالشرعية لديه، من دون احتكار الدولة لها. إن أهم أساس في الدولة الحديثة (Nation State) هو أن يعترف المجتمع بانتمائه إلى الدولة في

لغته وثقافته. . . الخ. ولا يزال هذا الصراع ملخصاً، في تونس في حدته، وبدرجات أخرى في المجتمعات العربية الأخرى. . . وشكراً.

٦ ـ رفيق عبد السلام بوشلاكة (يرد)

ـ المقارنة التي قدمها د. خير الدين حسيب من موقع تجربته الخاصة بين الحقبة البورقيبية والمرحلة الراهنة كفيلة بتقديم صورة كاشفة عن مدى التردّي الذي بلغته الحياة السياسية في هذا البلد، حيث تسير الأمور نحو مزيد من الانتكاس والتراجع، بدل السير نحو الانفتاح والتطوير السياسي. وللأسف يبدو هذا التراجع السياسي ليس حالة تونسية خاصة بقدر ما هو حالة عربية عامة، بما جعل الأمل في ترويض دولة التسلط والاستبداد العربي بعد انهيار المعسكر الشيوعي يتبخر يوماً بعد يوم. فحالة الانفتاح السياسي النسبي التي شهدها بعض البلدان العربية في حقبة الثمانينيات وبداية التسعينيات، أمثال مصر وتونس والأردن والمغرب والجزائر، قد تمّ الالتفاف عليها بشكل أو بآخر، هذا إذا استثنينا الحالة المغربية التي شهدت بعض الانفتاح النسبي مقارنة ببقية الأقطار العربية الأخرى. فبمقارنة بسيطة بين الأوضاع السياسية العربية في أواسط الثمانينيات والأوضاع الراهنة، نعطي السبق بكل تأكيد للمرحلة الأولى. لقد جاءت حرب الخليج الثانية، ثم تفاقم التدخل الأمريكي في الخليج وبقية المنطقة العربية ليضع حداً لهذا المسار الانفتاحي المحتشم، وذلك بسبب تقدم أولوية الاستقرار السياسي ورهان تثبيت المصالح الغربية، والأمريكية على وجه الخصوص، على موضوع الانفتاح والتطوير السياسيين. لقد وقع تقاطع أو لنقل حلف وثيق بين النظام السياسي العربي الرسمي والقوى الدولية الخارجية لتثبيت الأوضاع القائمة والحيلولة دون التغيير السياسي، لأن مثل هذا التغيير لا بد من أن يأتي بقوى سياسية ذات توجهات إسلامية وعروبية غير مرغوب فيها.

أما اليوم، وبعد كارثة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، ثم الاجتياح الأمريكي للعراق، لا أحد يتصور أن مستقبل الديمقراطية في المنطقة سيكون بخير وعافية على رغم كثرة الضجيج ومعسول القول الذي يطلقه الأمريكان عن فضائل الديمقراطية والإصلاح السياسي لأن الأجندة الأمنية إلى جانب استراتيجيات السيطرة العسكرية والاقتصادية في المنطقة «الشرق أوسطية» ستظل راجحة على غيرها من المطالب الأخرى. وإذا ما تحدث الأمريكان اليوم عن الإصلاح السياسي والثقافي، فهم لا يقصدون في الحقيقة شيئاً سوى انتداب نخب جديدة مصقولة على القالب الأمريكي، ثم تزكيتها بانتخابات شكلية وواجهات تحديثية شكلية لا علاقة لها بالقوى الشعبية على نحو ما جرى في أفغانستان والعراق.

أعود إلى الموضوع التونسي وأقول إن هذا البلد توفرت له شروط ومحفزات الانتقال الديمقراطي بما لم يتوفر لأقطار الجوار المغاربي والعربي، ومن ذلك وجود معارضة إسلامية هادئة ومستعدة للمشاركة ضمن سقوف مقبولة للحكم وبقية الشركاء السياسيين، وبما لا يهدد موازين القوى الداخلية، ولا يثير حساسية الخارج. فقد كان من الممكن تأسيس تجربة ديمقراطية وفاقية تقوم على المساومة والترضيات المتبادلة بين قوى المعارضة من جهة ـ بما في ذلك الحركة الإسلامية ـ ونخبة الحكم، ولكن تمّ تفويت هذه الفرصة التاريخية لصالح سياسة تسلطية وخيارات أمنية قاسية ما زالت تونس تعاني تبعاتها وأوجاعها الدامية والمكلفة إلى يومنا هذا، إلى الحدّ الذي جعل التونسيين يأسفون على نهاية العهد البورقيبي على سوءاته.

ـ ورداً على بعض الملاحظات لتي أدلى بها المشاركون، أودّ ان ألفت الانتباه هنا إلى أن هذا البحث يحتاج إلى قدر من التنسيب وتجنب الادعاءات الشمولية حتى لا يسقط في مطبات كثير من المثقفين والسياسيين العرب الشغوفين بالتشبث بالقوالب النظرية الجاهزة. ولعلني أحتاج هنا إلى مزيد من التـاكيد بأن هذه الورقة لم تتحدث عن الاستبداد السياسي بإطلاق، بل عن صنف محدد ومخصوص من أنماط الاستبداد العربي الكثيرة والمتنوعة، وقد تواضعت على تسميته بـ «الاستبداد الحداثي»، والمقصود بذلك الاستعمال الأداتي والذرائعي لأدوات التحديث السياسي والاجتماعي لتقوية أدوات السيطرة ومدّ أذرع الدولة التسلطية على نحو ما يتجسد ذلك بصورة كاشفة في التجربة التونسية، وربما يمكن تعدية هذا البحث، مع بعض التعديل طبعاً، ليغطي بعض الحالات العربية ذات الشبه من جهة التوجهات التحديثية، كما هو حال سوريا والجزائر والعراق ومصر. وأعود لأجدد التأكيد بأن التحديث لا يتساوق ضرورة مع التسلط السياسي، ولكنه ضمن ظروف تاريخية وثقافية معيّنة يمكن أن يكون أحد أهم أدوات السيطرة والتسلط السياسي، أي كما ذكرت في فاتحة الورقة، من أن هذه الأطروحة أقرب إلى النفي منها إلى الإثبات، أي نفي التساوق والترابط التلازمي والحتمي بين التحديث والدمقرطة السياسية على نحو ما تبينّ ذلك التجربة التونسية.

ـ إن ملاحظة الأستاذ الصديق مصطفى عبد العال في محلها، وهي: هل نستطيع أن نسمي هذه الأنظمة بـ «العلمانية»؟ فعلا مسألة التسمية محيّرة ليس لنقص أو لخلل ما في القاموس السياسي العربي، بل للطابع الحربائي والمتلون لهذه الأنظمة من جهة، ثم لحرص هذا الصنف من الدول ذات التوجهات العلمانية، أو لنقل اللائيكية إذا استعملنا المصطلح الفرنسي، على الاستئثار بالرصيد الرمزي الديني والعلماني على السواء. فهي بقدر ما تبدي تبرماً من الدين ومؤسساته، بقدر ما تبدي

حرصاً على الاستحواذ عليه وادعاء تمثيله، وعلى رغم أنه لا يمكن للمرء أن ينفي كون بورقيبة كان لائكياً بامتياز على طريقة نابليون بونابرت من جهة حرصه على علمنة الثقافة والحياة العامة، إلا أنه كان لائكياً تسلطياً وانفرادياً بامتياز. إن مشكلة هذه الدولة التي تحدثنا عنها أنها تميل إلى المخاتلة والنفاق، فهي حينما تتعاطى مع القوى المحلية لا تتورع عن استدعاء الدين والاحتماء به، فتتحول بفعل فاعل إلى حامية حمى الوطن والدين كما ورد في شعار الحملة الانتخابية للرئيس بن علي سنة ١٩٨٨، ولكنها حينما تتعامل مع الخارج الأوروبي أو الأمريكي لا تتورع عن تقديم نفسها بأنها طليعة التنوير العلماني والحداثي في محيط عربي غارق في مكبّلات المحافظة الدينية والاجتماعية.

ولعل التوصيف الأقرب لهذه الحالة هو «الاستبداد الحداثي»، ولكن لديّ تحفظ على مقولة كون نظام بورقيبة وأشباهه من الأنظمة العربية الأخرى لم تكن ديمقراطية لأنها لم تكن علمانية حقيقية، فليس هنالك ما يثبت نظرياً ولا تاريخياً وجود مثل هذا الترابط الحتمي المفترض بين العلماني والديمقراطي، فقد كان روبسبيير وهتلر وموسوليني وستالين وأتاتورك وبورقيبة علمانيين خُلّص، ولكنهم لم يكونوا ديمقراطيين بأي وجه من الوجوه. لا ننسى هنا أنه حتى في السياق السياسي الغربي لم يوجد مثل هذا التلازم المزعوم، فتجربة العلمنة السياسية التي نحت منحى التحرر من سطوة الكنائس والحكومات الأوتوقراطية المتزاوجة معها قد فتح فعلاً إمكان تمدين السياسي وتأنيسه بقدر ما فتح إمكان ظهور الإطلاقيات الزمنية المنفلتة من كل عقال أخلاقي أو قانوني. فقد عملت الدولة القومية الزمنية على ملء الفراغ المؤسسي والرمزي الذي خلّفته الكنيسة بطاقة هائلة من العنف في الداخل والتوسع في الخارج، وهذه هي الدولة التنّين التي تحدّث عنها ومجّدها هوبس، والدولة الكلية التي يتطابق فيها العقلي بالواقعي عند هيغل. ولا ننسى أن مونتسكيو نفسه حينما كتب **روح القوانين** ورسائل فارسية في القرن الثامن عشر كان مدفوعاً بمخاوفه الشديدة من ظهور نمط جديد من الإطلاقيات الزمنية التي لا تقلّ ضراوة وعنفاً عن الحكومات الثيوقراطية ذات الادعاءات الإلهية، بما يعنيه ذلك أن الحداثة السياسية في الغرب نفسه لم تكن ذات اتجاه أو منحى واحد بقدر ما كانت خليطاً متساكناً ومزدوجاً من إمكانيات «التحرير السياسي» وإمكانيات التسلط والعنف.

للأسف الشديد غالباً ما ينظر المثقفون العرب إلى تاريخ الدولة الحديثة البالغة التركيب والتعقيد من خلال وجهها الليبرالي والرفاهي على نحو ما استقر خلال الحرب العالمية الثانية وبعد هزيمة الخصم النازي والفاشي. ويبدو لي أن هذا الوجه الليبرالي الناعم لا يلخص تاريخ الدولة القومية العنفي في الداخل والتوسعي في

الخارج، ولعل العمل التنقيبي للفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، وقبل ذلك الحقوقي الألماني كارل شميت، كفيلان بتسليط الضوء على هذه الأبعاد المغيّبة التي تقف خلف الوجه الناعم للدولة الليبرالية الغربية.

ـ ربما يعذر المرء الأستاذ خالد الحروب على ملاحظاته التعقيبية لأنه لم يقرأ الورقة مكتفياً بما حصل لديه من انطباع السماع، ولهذا أجدني في حاجة إلى التشديد على بعض النقاط: **أولاً** سبق للورقة البحثية أن نبهت ومنذ فاتحتها بأن ما تريد قوله ليس تأكيد التلازم الحتمي بين الحداثة والاستبداد، بل التنبيه إلى إمكانية التقاطع التاريخي بين ضرب معيّن من التحديث (وأشدد هنا على التحديث)، ونوع محدّد من التسلط السياسي اصطلحت على تسميته بالاستبداد الحداثي. ولا أتحدث هنا عن الحداثة ونظرياتها المجردة، وقد نبّهت إلى جانب ذلك إلى كون هذا النمط من الاستبداد ينطبق إلى حدّ كبير على الحالة التونسية، وربما يشاركها في ذلك بعض البلدان العربية ذات الملامح المشابهة، ولكن هذه المقاربة لا ترتقي بأية حال من الأحوال إلى صياغة قانون عربي جامع ومانع للدولة العربية.

فقد تفضل بعض الزملاء الباحثين بكشف النقاب عن أنماط استبدادية من نوع آخر أقامت رافعاتها التسلطية على استدعاء الشرعية الدينية والقبلية مثلاً، كما هو واقع الحال في الخليج العربي مثلاً، أما أنا فقد اقتضت مسؤوليتي البحثية التنقيب عن جذور وآليات إشغال نمط آخر من التسلط السياسي لم ينل حظاً كافياً من الدرس والتحليل، وربما يعود ذلك إلى التعلق بالتفسيرات الثقافوية والمواريث التاريخية في تجذر حالة الاستبداد السياسي العربي، وذلك جرياً على عادة القراءات الاستشراقية المهووسة ببيان «أمراض» الثقافة والاجتماع السياسي العربيين وتأكيد فرادة القيم السياسية الغربية.

الخلاصة هنا، أنه إذا كان المرء يلوم الكثير من المثقفين العرب على سقوطهم في حبائل التعميم والادعاءات الشمولية، فيجب أن يحذر هو نفسه من الوقوع في مثل هذا المطبّ، ولذا وجب التأكيد على بعد التنسيب، إلى جانب الوعي بمحدودية المقولات والنظريات التي استند إليها هذا العمل.

فضلاً عن كل ذلك، كنت قد بيّنت في سياق الورقة، وبصورة واضحة وجلية من خلال استدعاء مقولة الباحث الاجتماعي الفرنسي لاتوش، بأن واحداً من مآزق التجربة التونسية يتمثل في وجود تحديث بلا حداثة، وقصدت بذلك الاستعمال الوظيفي والذرائعي لأدوات التحديث بغاية السيطرة الفوقية على المجتمع عن طريق دولة تسلطية شديدة المركزية والتحديث، مقابل مجتمع مفكك الأوصال والتذرر، مع الامتناع عن إشاعة «قيم» وثمرات هذه الحداثة السياسية إلى عموم الجسم الاجتماعي

والسياسي، فأصبحنا إزاء دولة شديدة «العقلنة» الأمنية والبيروقراطية تستخدم آخر ما جادت به أدوات التقانة مقابل مجتمع لم ينل شيئاً من مكاسب الحداثة والتحديث.

وفي الخلاصة هنا أقول إنه إذا ما فهمنا من الحداثة السياسة هنا عقلنة الحقل السياسي وترشيده، ومن شروطها الاستعاضة من استخدام العنف لحسم الصراعات السياسية بالفاعلية التداولية والحوارية السلمية، ومن مظاهرها اللازمة الفصل بين شخوص الحاكمين وجهاز الدولة، والفصل بين السلطات والمساواة أمام القانون، وفصل المجتمع المدني عن المجتمع السياسي؛ فهذا معناه أن الحداثة السياسية تتيح معالجة داء الاستبداد السياسي، أو في الحدّ الأدنى السيطرة على شروره ومكامن إنتاجه وتوليده. وإذا فهمنا الحداثة السياسية على هذا النحو، فإنني أتصور أن العالم العربي والأسلامي في أمسّ الحاجة إليها، أما أن تقتصر هذه الحداثة المزعومة على بعض الواجهات «الحداثية الشكلية» ليقال إننا دخلنا بوابة العصر، وإننا امتطينا «ركب التقدم» على نحو ما كان يردد بورقيبة، فهذا النمط لن يجلب معه إلا مزيداً من التسلط والقهر.

ولا ننسى هنا أن عصر الحداثة بقدر ما فتح الأبواب أمام شرور الاستبداد والتسلط من خلال تقوية أدوات التحكم والسيطرة «المعقلنة» على نحو ما بيّنت ذلك النماذج الشمولية في العصر الحديث، أمثال الممالك القومية الإطلاقية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم النماذج النازية والفاشية والستالينية، بقدر ما فتح أفق العلاج من خلال مجمل الأدوات الإجرائية التي ابتدعها للسيطرة على آفة التسلط، من قبيل توزيع السلطات، وعلوية القانون، وضمان مبدإ التداول السلمي على السلطة وتغيير النخب الحاكمة، وحماية استقلالية القضاء والصحافة إلى آخره. وأنا أفهم الديمقراطية على هذا النحو. ولكن لسوء حظنا نحن العرب لم نر من «الحداثة» إلا وجهها التسلطي والمخيف. وليس هنالك ما يشير اليوم إلى أن «تحديث الدولة العربية سيجلب الديمقراطية والانفتاح السياسي، بل ما يخيف هو أن تستبدل هذه الدول جلودها الاستبدادية التقليدية بجلود حداثية أشدّ ضراوة وفتكاً.

جماع القول، إنني لا أدعو هنا إلى التخلّي عن مطلب الحداثة والتحديث بقدر ما أدعو إلى إعادة تصويب وتصحيح هذا المسار حتى يكون في خدمة المجتمعات ورقيّها المدني والعمراني، بدل أن يكون أداة لقهرها وسجنها، أي أن تكون هذه الحداثة مزامنة فعلاً لنا، ومحايثة لأشواقنا ومطالبنا، بدل أن تكون «حداثة» النخب والخارج المتغلب. وعزائي في كل ذلك أنني حاولت الاجتهاد ولم أستسلم لآفة التقليد «الحداثي» المتواري خلف ادعاءات التجديد والنقد، وما له من التجديد والنقد شيء.

الفصل الثالث

الوجه الباطني للاستبداد والتسلط

الوجه الباطني للاستبداد والتسلط في طبيعة السلطة السياسية العربية: الجزائر نموذجاً

بومدين بوزيد(*)

تتجاوز «عقلانية المعلوماتية» عقلانيات وحداثات سابقة وتضع لنفسها الكوجيتو الخاص بها في عالم يتجه نحو عولمة يرى فيها بعض فلاسفة هذا العصر الغلبة والانتصار للنمط الليبرالي الغربي، وهي نهاية (قيامة) بطريقة لم تتحدث عنها الأديان وكتب نهاية العالم بهذا الشكل، وإن كانت فلسفة «الاختلاف الدريدية» تنتقد هذه الأفكار الأمريكية بخصوص النهايات وتسخر من المنطق الداخلي الذي تتميز به، فهو منطق هيمني يتّسم بالغرور.

ومهما كان الخلاف حول فلسفة النهايات، وهل فعلاً ينتهي العالم إلى النمط الليبرالي الغربي أم سيكون الصراع بين القيم والعقائد ويرتسم العالم على أساس الشرق والغرب؟، فإنّ نصيب العرب في هذه العقلانية الجديدة يكاد يكون غائباً في ظل استمرار للاستبداد ولإشكالات فكرية وسياسية وهمية ظلت تلاك منذ قرن من الزمن، إذ لم نحقق الإقلاع النهضوي وظلّت الخطابات الشعبوية المشبعة بقيم التخلف مهيمنة، واستمرت ببقاء الدولة الوطنية القائمة على العسكر، ومنطق القبيلة التي كان من المنطق التاريخي أن تبقى مرحلة زمنية كحاجة تاريخية ثم تزول، ولكنها للأسف

(*) كاتب وباحث أكاديمي ـ جامعة وهران، الجزائر.

استمرت، فخلقت الدولة الهجينة وتآكلت من الداخل وأفرزت نقائضها، وهي نقائض تفكر في الآليات نفسها، فبقيت المرجعيات والمحدّدات التاريخية والعشائرية هي الحاضرة دوماً مع الاحتكام إلى المقدس في حالات التنازع والتقاتل.

إن هذا الخلط وإزالة الحدود الفاصلة بين الأنظمة الفكرية أو الدينية أو الشعائرية هو المؤدي إلى إنتاج مقولات إعدام الآخر الممتلك أنظمة فكرية غير هجينة تفرق بين ما هو ديني ودنيوي، وما هو ماض، وما هو حاضر. هذه الأنظمة تتسم بالتمايز والوضوح، وهي بهذا الانفصال وطابع العلمية تشكل خطراً وتهديداً على الأنظمة غير المقننة والمحددة التي تتسم في الغالب بطابع التداخل ولا تستطيع التحرر من هيمنة «الذاكرة»، بل على العكس أحياناً هذه الأنظمة هي التي تهيمن على هذه الذاكرة باحتوائها وتأويلها تأويلاً أحادياً ضيقاً نفعياً. ومن هنا يكون العجز إما في إقامة التحاور مع «أنظمة العقل» المتحررة من المرجعية الذاكرية المستبدة أو في إنتاج مقولات حداثية، أو في الإجابة عن التحديات الراهنة.

وترتبط الأزمات المنهجية والمفهومية في الفكر العربي المعاصر في جزء منها بهذه الأنظمة الذاكرية التي انتعشت أكثر في بلدان عرفت باسم «الدولة الوطنية» المفتقرة إلى الشرعيات العقلية، ما عدا الشرعية التاريخية. ولعل ارتباط جزء كبير من المثقفين العرب بتنظير هذه الذاكرة هو الذي حال دون إبداع فكر عربي حداثي من دون مرجعية ماضوية أو حاضرة (ماركسية أو فلسفات غربية أخرى)، فهي ماض بالنسبة الينا ليس بالمعنى الزمني ولكن بالمعنى الحضاري بمقياس الإبداع والتجديد والقدرة على تبيئة المفاهيم والمنهجية التي نتأثر بها، فهي ماض على رغم زمانيتها، لأنها كذلك استجابة لوضع وقيم حضارية تتميز منا.

ومهما كانت الخطابات الثقافية أو السياسية اليوم المحدّدة بآليات هي في جوهرها ـ كما قلت عائقاً ـ أمام القدرة على التجديد والإبداع والمشاركة المثلية في الحضارة الإنسانية القائمة التي ستتطور بسرعة في القرن الجديد، فإننا بالتأكيد ستفرض علينا هذه العولمة التخلي عن كثير من القضايا المستهلكة في فكرنا العربي المعاصر، كما سنتخلى اضطراراً عن الاحتكام إلى الشرعيات التاريخية أو إلى المقدس أو البقاء ضمن التأطير العشائري أو بناء الحسابات السياسية على أساس نصيب الغنيمة.

إن الاجتهادات المتنوعة اليوم في حقلَي الفكر السياسي والأخلاقي ـ الإيطيقي في الغرب يمتد فضاؤها النصّي والممارساتي من الأنواريين في العصر الكلاسيكي كـ «ميل» و«جون لوك» و«روسو» إلى أبرز مفكر أمريكي اليوم هو جون راولس (John Rawls) صاحب كتاب **نظرية العدالة** الذي صدر سنة ١٩٧١ بالإنكليزية وترجم إلى

الفرنسية عام ١٩٨٧، وقد لقي رواجاً كبيراً وترجم للغات أخرى، وللأسف لم يترجم إلى العربية إلى اليوم بحسب علمي على رغم أهميته الآنية بالنسبة إلى العدالة المريضة عندنا ووضع حقوق الإنسان المتدهور[١].

كما يتم التوجّه نحو ما يسمّى «إيطيقا السياسة»، أي البحث في قيم وأخلاقيات الممارسة السياسية، وهذا له علاقة أيضاً بما يسمّى «أخلاق وثقافة التواصل»[٢]، وهي دراسات وأبحاث لقيت رواجاً بعد سقوط السوفيات وهيمنة أمريكا، وكانت الأطروحة المشتركة اعتبار الأنظمة التوتاليتارية التي أنتجت الحربين العالميتين رمزاً للشر، بل هي الشر بتعبير صاحبة أشهر نظرية حول الأنظمة الشمولية حنة أرندت[٣]، ويحاول الإعلام الأمريكي اليوم وبعض الأوروبيين بعد ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ تصوير هذا الشر مستمراً من خلال الإرهاب[٤].

ما يلفت الانتباه في المراجعات والاجتهادات الحاصلة في مثل هذه الأعمال هو نقد الليبرالية المعاصرة واعتبارها منحرفة عن المبادئ الإنسانية التي قامت من أجلها، سواء في تحويل المواطن إلى أداة كبقية الأدوات والتكنولوجيا، وقهره داخل المؤسسة، ومن هنا الحديث عن العدالة، بمعنى إعادة فرديته وإنسانيته في مؤسسات عادلة

---

(١) انظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

وقد ترجم الكتاب إلى الفرنسية، انظر: John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. de l'américain par Catherine Audard, la couleur des idées (Paris: Editions du Seuil, 1987).

جون راولس، فيلسوف أمريكي رحل عن الدنيا في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢، كان أستاذاً في جامعة هارفرد، إلى جانب كتابه الأساسي الذي لقي رواجاً نظرية العدالة(*A Theory of Justice*) انظر: «مناقشة حول العدالة السياسية، نقاش مع يورغن هابرماس» (Débat sur la justice politique)؛ «الليبرالية السياسية» (Political Liberalism)؛ «العدالة والديمقراطية» (Justice et démocratie)، و«محاضرات حول تاريخ فلسفة الاخلاق (Lectures on the History of Moral Philosophy).

ومن الأهمية نقل الكتاب الأساسي نظرية العدالة إلى العربية، لأنه يسمح لنا بالاستفادة من العودة الغربية إلى نظرية العقد الاجتماعي ونقدها لتجاوز عصر الحداثة، ولنقد الليبرالية والديمقراطية المعاصرة.

(٢) تشكل اليوم فلسفة التواصل أهمية في النوادي الفكرية والكتابات الفلسفية، وهي ذات جذور لسانية ـ تحليلية، وتراث تأويلي مثالي ألماني، ويعتبر هابرماس وزميله كارل أوتو آبل من أبرز ممثلي هذه الفلسفة في الوقت الراهن.

(٣) حنة أرندت استطاعت في أطروحتها الأساسية كشف الأنظمة التوتاليتارية وأصول الاستبداد، وهي مراجع كذلك مهمة لنا في فهم الاستبداد المعاصر وتنوع أشكاله، انظر: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 3 vols.

(٤) صدر أخيراً كتاب ضمّ مناقشات بين هابرماس ودريدا، أدارها جيوفانا بورادوري، عنوانه: Jacques Derrida et Jurgen Habermas, *Le Cconcept du 11 septembre: Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, traduction de Christian Bouchindhomme et Sylvette Gleize (Paris: Galilée, 2004).

تتواصل معه كإنسان، وهناك أيضاً الاهتمام بقضية «الجماعية» أو «حقوق الأقلية»، خصوصاً «اللسانية». ويعتبر الفيلسوف الكندي شارل تايلور[٥] أبرز المتحدثين عن هذه المسألة، فمسألة الهوية تطرح كمشكل «عدالة توزيعية». ويطرح هذا المفكر وزملاؤه في هذا الميدان صيغة «المواطنة المتعددة-ثقافياً»، أي عدالة توزيع «الحقوق الثقافية» التي تسمح باحترام الفرديات التي تبنى أساساً على «حقوق الجماعة» ثقافياً[٦]، وهنا نلمح النقد القوي للعصر الأنواري الذي أعلى من شأن حقوق الفرد، فالتعبيرات الثقافية المتنوعة هي «حقوق جماعية» وهي محكومة بثلاثة أسباب عقلانية: حيادية الدولة، وفردانية أخلاقية، ومبدأ الإنصاف، أي إن كل مجموعة تأخذ الحق نفسه.

أما نحن في المجتمعات العربية ـ خصوصاً دول المغرب العربي ـ فما زلنا أمام خيار واحد، وهو خيار النموذج الأنواري البحت في صيغته الفرنسية التي ورثنا جزءاً رديئاً منها، والمستهلكة تقليداً وتكراراً بوعي أو بغير وعي عند بعض ليبراليينا (المثقف أو السياسي). فهناك اليوم صيغ واجتهادات عديدة إلى جانب ميراثنا الحضاري، ولو أنه ـ أي هذا الميراث ـ في سنّيته الرسمية المعثمنة[٧] في ما بعد مغلف ومحكوم ومغلق بفكرة «المستبد العادل» الذي لم يكن عادلاً، وبقاعدة «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». وهنا نتذكر الرحالة أبا حامد الغرناطي حين أوّل الحديث النبوي التالي ـ ولا يزال هذا صالحاً، أي التأويل إلى اليوم ـ «الدنيا قبر المؤمن وجنة الكافر»، وتأويله: إن المؤمنين يعيشون قبراً بظلم حكامهم وطغيانهم، والكافرين يعيشون في نعمة جنة العدل والخير. وكان هذا الرحالة قد مرّ بدول أوروبية كانت قد بدأت تنهض في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.

إن عملية التواصل أو القطع مع بيئتنا التاريخية وذاكرتنا تختلف من بلد عربي إلى آخر، فالجزائر ليست السعودية أو المغرب مثلاً، فالاختراق الكولنيالي ـ الليبرالي ضرب كل ما يمتّ بصلة إلى تركيبة السلطة التقليدية، ولكنها ساهمت في خلق نمط

(٥) شارل تايلور الكندي يطرح فكرته عن التنازع والاختلاف الناتج من تهميش الأقليات اللغوية والدينية، ويعتبر الليبرالية بطرحها لما هو كلي تمارس الإرهاب والتعسف وهضم حقوق الأقليات. انظر: شارل تايلور، **تنازع وديمقراطية**، الصادر عام ١٩٩٢ بالإنكليزية وبالفرنسية عام ١٩٩٧.

(٦) لقد ظلت حقوق الجماعات اللغوية والدينية مهمشة، وعلى رغم الاعتراف بجزء من الحقوق لهذه الجماعات والتقيد بها، إلا أنها تبقى تهديداً متواصلاً للمركز، ويحمل بذور عنف من الممكن انفجاره في أية لحظة، كما أنه باسم الوحدة الوطنية ودرء الخطر الخارجي يتم قمع هذه المجموعات.

(٧) استعملت هنا «السنية المعثمنة» ما أضفاه الأتراك في الجزائر على ترسيم المدونات المالكية الفقهية الممزوجة بالتصوف الشاذلي، وقد ظلت بعض المدونات الفقهية تدرس لأربعة قرون طيلة العهد التركي، وهي اليوم تشكّل ميراثاً ثقيلاً. لننظر إصرار البعض في رفض تغيير بعض مواد قانون الأسرة.

دولة خرجت من رحم المرحلة السابقة وما زالت مستمرة معنا، سواء في البنية الإدارية أو بعض المدوّنات القانونية، أو بعض القيم السائدة في الحكم والتسيير، وهو عامل كان وراء الهزات العنيفة منذ أحداث تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩ وما لحقها من توقيف الانتخابات في بداية التسعينيات من القرن الماضي، فما زال اللااستقرار هو الاستقرار، وهو الأمر العادي، وقد يستمر إلى سنوات أخرى. إنه التدهور السياسي وتعدد المتاهات والمخارج، ويبرز ذلك جلياً كلما أقبلنا على انتخابات ما.

ففي الجزائر ستبقى الهوية مصدراً للنزاع، وقد يكون هذا النزاع إبداعياً إذا كان حضارياً وبوعي، ولكن حين تصير متكأ سياسياً، أو لتحافظ به الجماعات أو الطوائف العرقية واللغوية على بقائها واستمرارها، فإنه ينتج الصدام والعنف والإقصاء والكراهية. إن هويتنا الوطنية مأزومة اليوم، والمثقف تقريباً غائب لا ينتج المعرفة المتعلقة بهذه المسائل، ولا يجيب عن التحديات الراهنة. ماذا تصنع هوية يراد لها أن تستمر بالقرارات وتأسيس المجالس العليا أو تكون مطلباً لرفض جزء منها بقرارات؟ إن الذين يقررون أو يرفضون مهما بدا لنا من تعارضهم، فهم عقل واحد ينتج نصاً واحداً ويكرسون آليات واحدة. والمثقف العربي له إمكانة المساهمة الفعالة في كشف المنطق الداخلي لهذا التفكير وعوائقه المنهجية، وتحليل وسائله المفهومية، بتلمس العناصر المشتركة التي تجعل ما يبدو متعارضاً ومتنافراً على مستوى الخطاب هو عقل واحد يكرس نمطية في التفكير مستنسخة، ومن هذه العناصر:

أ ـ الصراع حول امتلاك المقدس.

ب ـ الثنائيات والتلفيقية.

ج ـ نمذجة التفكير[8].

اللااستقرار هنا معناه عدم رسوخ المؤسسات وسيادة القانون، فهناك تداخل للصلاحيات والتاويلات الفاسدة للقانون، كما كان وما زال التأويل الفاسد للتاريخ والذاكرة، فلا فاصل بين المشرّع والمنفّذ والمعاقِب ـ بكسر القاف. وتبرز هذه المظاهر أكثر في الدولة المفتقدة الشرعية الديمقراطية أو التي تنتقل إلى حصر السلطات في يد الزعيم. وفي مجتمعاتنا هناك سهولة في بروز الفردانية الملهمة الكاريزمية التي تكون مبشّرة ومنذرة على الطريقة النبوية المهدوية، فهناك المكوّنات النفسية والاجتماعية التي

(٨) انظر: بومدين بوزيد، «الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٨٠ (شباط/ فبراير ١٩٩٤)، ص ٢١ ـ ٢٩.

يتمّ في أي لحظة استدعاؤها وتنشيطها[٩]، قد تكون حاجة تاريخية في ظروف معيّنة للتحرير أو لدرء الخطر الخارجي، ولكن في الظروف العادية تكون وبالاً على الديمقراطية والحريات.

وغالباً ما تكون الشخصية المنفردة بالسلطة مريضة، فهي تسعى نحو القهر، وترى ذاتها لها الفضل في التاريخ، وتعيش وهم «الدَّيْن» ـ بتسكين الياء ـ أي أن الآخرين عليهم دين يردّونه، فتكون علاقتهم بأمتهم علاقة مديونية، وتصاحب هذه الهستيريا ثقافة وقيم تعمل على تنشيط مخيال الزعامة، وتصوره على أنه هو المنقذ. تصوروا معي حينما يطرح السؤال التالي: وهل يوجد أفضل من هذا الحاكم؟ إنه الخطيب المفوّه، هل يوجد بليغ مثله؟ لاحظوا. . . ما زال البيان سحراً عند مثقفينا وفي تنشيط مخيالنا، فهي الخطابة التي يستمتعون بها ويتوهمون الخروج من التخلف والفوضى والعنف[١٠]. ومن هنا يمكن كذلك فهم التعاطف مع صدّام ضد الأمريكيين الذي يحيلنا على صورة جمال عبدالناصر أو بومدين. إنه تعاطف الذين يشعرون بالعدوان والظلم من الغرب ويتوهمون أن هذه الزعامات المحتكرة للذاكرة والتاريخ هي التي تخلّصنا من إسرائيل والغرب وتعطينا التفوق، في حين أنها لن تجلب سوى مزيد من المآسي.

أليس من العجب أن يُتصوّر لاحقاً أنه ولي من أولياء الله[١١] ما دامت المشايخ الطرقية يدعون له بالنصر؟ ويذكرنا هؤلاء بما قام به بعض أجدادهم في الدعوة بالخير والنصر لبعض البايات والدايات في العهد التركيّ الذين تميّز عهدهم بالظلم وسفك الدماء. إن هؤلاء لا يدركون التصوف في جوهره النقي كما نقرأه في الحكم العطائية أو نصوص محيي الدين بن عربي أو غوثيات سيدي أبي مدين التلمساني، أو ما تركه الأمير عبدالقادر الجزائري من آثار[١٢].

(٩) لم نعمل بعد على القيام بعملية تحليلية إكلينيكية لفهم الحالات المرضية لبعض زعماء العرب، وكذا تحليل الخطاب التعبوي ـ والإيديولوجي المحمل بقيم تراثية ـ أنثروبولوجية تعمل على تسويغ الاستبداد والطغيان.

(١٠) هناك علاقة ارتباطية بين البلاغة والاستبداد في تراثنا العربي والإسلامي تحتاج إلى القراءة والفهم، وكذا اليوم، فباستخدام الاجتهادات المتنوعة لعلم اللغة والتداولية ـ البراغماتية نستطيع قراءة وفك بلاغة الاستبداد والقهر.

(١١) ما معنى أن يقول بعض مشايخ الزوايا هذه العبارة أو ما يماثلها لرئيس الجمهورية: «لقد اختارك الله لنصرة هذا البلد وإنقاذه»، وما هو الفرق بين مثل هذه العبارة وعبارات الإسلاميين المؤولة للأحاديث النبوية، ومنها: أن شمس الإسلام ستطلع من الغرب، أو ما يشبه هذا في المعنى.

(١٢) إن التصوف الإسلامي في جوهره الإبداعي الفلسفي يختلف عن الترهّات والخرافات التي حاول بعض الطرقيين إلباسها للتصوف، ونذكر هنا تصوف الأمير عبد القادر الذي فيه المقاومة والتسامح والاجتهاد.

إن مفهوم الشرّ[١٣] على رغم أصوله اللاهوتية والأسطورية يتكرر ويتجسد أساساً من خلال طبيعة الأنظمة، فالشرّ في الجزائر منذ سنوات هو الإرهاب والتسلط الذي قد يدمّر كل شيء، وهو تسلط مرتبط بمجموعات المصالح. فما معنى اليوم أن نتهاوى إلى هذا الحضيض، وبدل الخلاف حول الأفكار والقيم والمشاريع والبرامج، نختلف حول الأشخاص، فتكون العصبية والعشائرية وعقلية اللصوصية هي المستحكمة؟ والتطورات الحاصلة اليوم هي انزلاقات خطيرة نحو ضرب مظهرين كان علينا تطويرهما وتحديثهما: الظاهرة الحزبية بتفتيتها وإفراغها من محتواها وجوهر معارضتها، والظاهرة الإعلامية بتكميم الأفواه وسجن الصحافيين[١٤]، في حين يتمّ إغداق الأموال ومسح الديون ونسيانها لجرائد أخرى تهتف باسم الرئيس وتلعن كل معارض. ولا يخجل بعض مالكي هذه الجرائد من الإشادة بدور الأمن باستجواب وسجن الصحافيين والدفاع عن بوتفليقة بلغة مبدئية، وهم في ذلك يهزأون بمواقفهم ويحاولون الضحك على القارئ، فبعضهم لا علاقة له لا بالمهنة الإعلامية ولا بالسياسة[١٥].

إن أنظمتنا العربية لم تستطع تجاوز الاستبداد كشكل تسلّطي أو كسلوك يومي في المؤسسات وحتى كثقافة وقيم، بل هو يوجد أحياناً حتى في الأحزاب المعارضة التي تطالب بالديمقراطية، وهي أشكال انتقدها عبد الرحمن الكواكبي في القرن التاسع عشر، وما زالت قائمة، بل أحياناً بصورة أسوأ، بعضها ـ أي هذه الأنظمة العربية ـ يتهاوى بفعل القوى الخارجية والضّغط الدولي[١٦].

هناك أنظمة عربية ذات طبيعة معقّدة قد تتداخل فيها مراحل مواصفات سلطوية في وقت واحد وتنمحي التمايزات، قد يسميها البعض «الهجانة»[١٧]، ولكن يمكننا

---

(١٣) حول مفهوم «الشر» من الناحية الفلسفية، انظر: Paul Ricoeur, *Le Mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Autres temps; no. 5 (Genève: Labor et Fides, 1996).

(١٤) في الوقت الذي نكتب فيه هذه المقالات هناك أربعة صحافيين في السجن، منهم اثنان مالكان لجريدتي **الرأي ولوماتن**، من الناحية القانونية في قضايا تتعلق بالحق العام، ولكن وراء لك خلافيات سياسية لها تأثيرها.

(١٥) كانت لي تجربة مرّة، إذ أقبلت على تأسيس يومية معرّبة باقتراح من أحد ملاك مؤسسة إعلامية، وتبين لي في ما بعد كيف أن بعض هذه المؤسسات تتاجر سياسياً ولها امتدادات ريعية مصلحية ـ تجارية مع القوى النافذة في السلطة، فعدت إلى المدرج وحمدت الله على رجوعي سالماً من دون التلوث مع هؤلاء الذين يتاجرون بالحرف ويساهمون في العفن.

(١٦) الإصلاح الذي تدعو إليه أمريكا في المنطقة العربية قد لا يختلف في الأنظمة الجديدة التي ترضى عنها أمريكا عن تلك الموروثة من الاستقلال الوطني، والتي بقيت فيها آثار النمط الكولنيالي.

(١٧) مفهوم «الهجانة» نستخدمه هنا بخلاف مضمونيّ عن الذي استخدموه في الجزائر من اليساريين الشيوعيين المستوحى من الأدبيات السياسية اليسارية الفرنسية.

تسميتها بـ «سلطة العصب القرصنة»[١٨]، فليست فيها أحزاب أو تنظيمات واضحة، بل كل ما فيها هو مجموعات تشكّل عصباً أو قبائل تتنازع حول المال والاستحواذ على مصادر القرار، وبالتالي هي ذات سلوك قرصني مدمّر، والمثال هنا هو الجزائر التي يفاخر مسؤولوها وبعض مثقفيها العوام بالديمقراطية وأنها دولة المؤسسات.

وإضافة إلى ما يتحدث عنه الكثيرون من تسلّط الجيش[١٩] والعصابات المافياوية على الحكم، هناك عوامل أخرى يمكن ذكرها ووصفها، وهي ضرورية في فهم طبيعة التسلط في النظام الجزائري الذي قد يكون مرتبطاً أحياناً بطبيعة الحاكم أو الجماعة الحاكمة. وإذا ما أردنا مقاربة فهم طبيعة الحاكم عندنا ـ على رغم طبعاً التباين والتمايز أحياناً ـ يمكن ذكر العوامل الثلاثة التالية التي تشكل طابع الهيمنة الفردية وتخلق المحاكاة حتى عند المسؤولين على مستويات أخرى في السلطة:

١ ـ **المديونية التاريخية**: يتميز بها الحاكم، وهي شعور واقتناع متوارَث عند جيل معيّن ومجموعة معيّنة ترى أن البلد والشعب مدينان لهم بكونهم قد قادوا بلدهم إلى الاستقلال، وبالتالي فإن انتخاب الشعب لهم وقبولهم والرضا بهم والهتاف بحياتهم هو ردّ لهذا الدَّيْن ـ بفتح الدال وتسكين الياء. والشعور بـ «المديونية التاريخية»، أي كون الآخر يؤدي ديناً في علاقته بالحاكم، لا يوجد عند الأنظمة الديمقراطية المعاصرة اليوم، وقد لا يصرح الحاكم العربي بذلك، ولكنه يعانيه كحالة مرضية تطورت واستعصى علاجها، خصوصاً إذا كان البعض من هؤلاء عُزلاً وحرم من السلطة، ويعود إليها محملاً بالغيظ والحنق، ويبالغ محيطوه ومناصروه في اعتباره المنقذ الوحيد لهذا البلد، ويُصدّق ذلك هو نفسه، ويتحوّل هذا الأمر لديه إلى حالة نفسية مرتبطة بالشعور بالمديونية التاريخية. ومن هنا، فإن علاقته بالتاريخ هي علاقة تسلّط، بحيث يحاول فرض قراءته هو للأحداث، بل قد يحتكر إنجاز الدولة في مرحلة ما لنفسه باعتباره أحد اعضاء القيادة حينها، وآخر قد يختار مرحلة أخرى تقيّم كمرحلة تقدم وإنجاز.

٢ ـ **المزاجية المتقلبة**: قد يقع التعارض والتناقض في موقف هذا الحاكم أو ذاك على اعتبار مصلحي أو استراتيجي وتكتيكي في مقارعة خصومه والانتصار عليهم،

---

(١٨) «العصب المقرصنة»، بالرغم من قساوة هذه العبارة استخدمناها، لأن فظاعة الواقع السياسي العربي أكبر، فالقرصنة السياسية هي امتداد طبيعي لقراصنة البحر الأبيض المتوسط الذين ملكوا البلاد في عهود سالفة.

(١٩) منذ سنين عبر الجيش رسمياً عن عدم تدخله في السياسة، وهو موقف شجاع وديمقراطي، نتمنى فعلاً أن تتغير الذهنيات التسلطية التي تحاول أن تجد في الجيش دائماً سندها.

ولكنه قد يعود إلى طبيعة مزاجية متقلبة، فيبيت على حال ويصبح على حال أخرى، ويرضى اليوم عنك وغداً هو ساخط عليك. وقد كتب أجدادنا في نصوصهم الخاصة بالإمارة على أن هؤلاء قد يفسدون الملك والحكم، ويلزمهم الردع من المستشارين والمقربين إذا كانوا مخلصين غير متملقين ومتزلّفين. وقد لاحظ ذلك ابن المقفع وغيره من الذين عاصروا خلفاء وأمراء من هذا النوع. وهذه المزاجية قد تعود إلى طبيعة الطفولة المحرومة، ولكن بالتأكيد إن الشعور بالمديونية التاريخية له حضوره في طبيعة هذه المزاجية المتقلبة.

٣ ـ الوهم بالمهدوية: نستعمل هنا المهدوية كحالة نفسية يشعر بها الحاكم أو يعتقد بها مناصروه، وليس كمذهب ومعتقد، فلها سياقاتها التاريخية والثقافية، ولكنها حالة مركبة قد تنهل من المتوارث الديني والعقائدي لفكرة المهدي المنتظر. وقد أعجبني تعبير زميل لي في الجامعة حين راح بوتفليقة يدشّن حملته الأولى للرئاسيات، حيث قال: «إنه بدأ من تأبين بومدين»[٢٠]، فقد جاء وفي ذاكرة الشعب صورة ذلك الشاب ذي الصوت الرخيم البليغ وهو يؤبن الراحل هواري بومدين في مقبرة العائلة، فكان تأبيناً لمرحلة سابقة، وليس لشخص الرئيس. ثم اختفى ليعود كهلاً، ولكن بالصوت والبلاغة نفسهما، لا ليؤبن، ولكن ليبعث هو من الرماد طيراً يلتفّ حوله بعض مشايخ الزوايا ويصوّرونه على أنه الطير المبارك الآتي بالغيث. ويعيد استحضار صورة البرنس، وصورة بومدين، وصورة الجماهير الهاتفة بالوطنية في زمن الانكسارات والدماء البريئة التي يلعقها الإرهابيون متلذذين بموتاهم، ويحاول التماهي مع ذلك الزمن السبعيني تاركاً تأثيراً نفسياً عند الجماهير من أنه المنقذ والمصلح الذي يجمع هذه الأمة على كلمة سواء ويصلح ما أفسده الآخرون.

قد تتلاقى هذه الحالة المرضية مع اعتبارات مصلحية، سواء عند هذا الحاكم أو عند مجموعات أخرى ترى ضرورة إعطاء هذا الحاكم الفرصة التاريخية، أما المعارضون فقد لا يختلف بعضهم عن هؤلاء القراصنة الجدد.

نحن في حاجة إلى عمليات حفرية أركيولوجية ـ بلغة فوكو ـ[٢١] للكشف عن بنية الاستبداد في أنظمتنا العربية، وهذا يتطلب الاستعانة بالحقول المعرفية والإنسانية

---

(٢٠) هناك ربط إعلامي مقصود بالصورة، وهو تكرار مشهد تأبين الهواري بومدين، حيث قرأ التأبين الرئيس الحالي، كما أن الصورة الفوتوغرافية التي استخدمت في الحملة الإنتخابية هي صورته في السبعينيات، وهذه دلالات لها تأثيرها السيكولوجي.

(٢١) انظر ميشيل فوكو: **حفريات المعرفة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، و**الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

الجديدة، كعلم الدلالة والأنثروبولوجيا والهيرمينوطيقا واللسانيات وفلسفة التاريخ والمستقبليات. فتحليل الخطاب السياسي الرسمي أو المعارض يحتاج إلى فهم الدلالات وكشف البواطن من خلال منهجيات هذه العلوم الجديدة، وفهم السلطة العربية وتناقضاتها يقتضيان ربط ذلك بالجذور والميراث التاريخي والتداخلات المالية والمصلحية والنفوذية، كما أن فهم طبيعة الحاكم ـ التي هي أحياناً مرضية ـ تحتاج كذلك إلى إعمال سرير إكلينيكي لتحليل الطبيعة الاستبدادية المرضية.

إن وصف الاستبداد أو التاريخ له خطوة أولية، ولكن الخطوة الأهم والأعمق هي كشف ومعرفة هذا الاستبداد في عملياته المعقدة واستمراره معنا إلى اليوم، أي فهم الآليات التي يسود بها. وقد أشرنا آنفاً إلى عوامل ترتبط أساساً بظاهرة الزعيم الذي يتماهى مع الدولة ومع شعبه، فقد يستطيع السياسي المعارض والمثقف المحلّل غير المدجّن في هذه الأنظمة رؤية ذلك وكشف أغواره، ولكن هناك حالات ومراحل أخرى يصعب فيها كشف ما هو استبدادي وتعسفي ومهلك للعملية الديمقراطية. أقصد في هذه الحالة، حين يبدو للعيان أن هذه الدولة أو تلك تسير نحو الديمقراطية، أو هي فعلاً دخلت التجربة وتسير نحو عملية تداولية في ممارسة الحكم، قد تبدو للعيان الظاهري أن هذه ديمقراطية بفعل واجهة التعددية والانتخابات التزيينية التي تخفي القبح السياسي المستتر. ففي الجزائر منذ أربع سنوات أو يزيد قليلاً، أعطيت إعلامياً صورة البلد الديمقراطي لأنه تجاوز محنة الإرهاب ويومه الدموي الذي ميّز ما يسمى بالعشرية السوداء، ولأنه استطاع العودة إلى الحظيرة الدولية، فنشطت دبلوماسيته وعادت السفارات إلى مقارّها، والطائرات إلى مطاراتها، وحقق البلد صرفاً احتياطياً معتبراً من الغاز والبترول.

إنها صورة في حاجة إلى المناقشة والفحص وكشف ألوانها الغامضة والداكنة، وفي الوقت نفسه تأويل ألوانها الواضحة البرّاقة الخاطفة. وقد ساهم بعض الإعلاميين العرب في تزيين هذه الصورة وخلق الوهم كما يخلقونه حول أنظمتهم الاستبدادية باعتبارها ريادية في الحريات أو الحداثة أو مقاومة العدو الصهيوني. ولعلنا جميعاً نتذكر بداية التسعينيات حين كان يصرّ الكثيرون على أنه من غير الممكن أن يكون الأعضاء في الجماعات الإسلامية في الجزائر هم الحاملين للسلاح ضد إخوانهم، حتى بهت الذي كفر بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وكيف أن السعودية معقل المرجعية السنّية الوهابية تعاني اليوم تبعات الإرهاب.

صحيح أن التجربة الجزائرية اليوم في الديمقراطية هي متقدمة خطوات عن بعض البلدان العربية، من دون المزايدة والتفاضل اللذين هما عمليتان عقيمتان يقوم بهما بعض القادة العرب حين يتحدثون عن بلدانهم أو بعض المثقفين الواهمين. إننا ما

زلنا نتحدث اليوم مثلاً بمرارة كبيرة عن أكثر من سبعة آلاف مفقود في الجزائر، وعن التعسف في استخدام السلطة وسجن الصحافيين والتضييق في الحريات.

نقول بلغة مفهومية فوكوية: نحن محتاجون إلى لغة حفرية أركيولوجية للكشف عن باطن الاستبداد والتسلط في ظاهر من قبله الديمقراطية وحرية الإعلام وحقوق الإنسان. ففي أزمنة تاريخية تكون العملية معقّدة وصعبة في كشف النقيض الداخلي، وفهم آلياته في خارج يبدو للعيان واضحاً وبراقاً، وهو تداخل تجيده السياسة ليس كفن كما قيل، ولكن كحيلة ودهاء ومكر، وكلعبة غير شريفة، وهم ـ أي السّاسة كلاعبين ـ يخفون منشّطات نجاحهم، ويخفون زيفهم.

إن السلطة العربية عندنا تخفي هذا الباطن في مراحل تاريخية معيّنة، كما تخفي الهوامش والأطراف وتقمعها لتبقي على المركز وقوته وهيمنته، وتصور الهوامش والاختلاف مصدر خطر على الوحدة الوطنية والديمقراطية والتقدم. فقوى الهوامش والأطراف(٢٢) في علاقاتها الصراعية والاختفائية والجدلية مع قوى المركز ينبغي دراستها تاريخياً ومنذ اليوم. فهناك، بحسب أركون، قوى أربع تحاول تهميش قوى أربع أخرى، وتحوّلها إلى بقايا لا حول لها ولا قوة، وهي تشكيلة الدولة ضد مجتمعات قبلية مجزأة كما يلي:

ـ الكتابات المقدسة ضد الحالة الشفوية.

ـ الثقافة الفصحى ضد الحالة الشفوية .

ـ الأرثوذكسية الدينية ضد الخروج على الأرثوذكسية(٢٣).

وللكشف عن بعض هذه الممارسات الباطنية لقمع الحريات والاستبداد يمكن ذكر الأمثلة التالية:

١ ـ الوجه الخفيّ لإعلام مكمّم

على رغم تميّز الساحة الإعلامية بالتعددية والحرية، وهو مكسب ديمقراطي دفع ثمنه كوكبة من الصحافيين الشهداء الذين راحوا ضحية العمليات العنفية، وهي تجربة متميزة في الجزائر، ولكنها ناقصة، لأن هذه التعددية لم تشمل إعلام الصورة، فما زال التلفزيون من احتكار الدولة، وهو احتكار قصدي. وقد لعب هذا الجهاز، على

---

(٢٢) مفهوم «قوى الهامش والأطراف» استعمله «بيير بورديو» وأعاد استعماله محمد أركون.

(٢٣) انظر: محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، نقد الفكر الديني، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

رغم تقليديته ومنافسة القنوات الأجنبية له، دوراً كبيراً في نجاح الرئيس الحالي في الانتخابات الرئاسية الأخيرة.

هذا القطاع محكوم بآليات قانونية ومالية تجعل من الصعب الآن لعب دور المعارضة. ومن بين هذه الآليات، وضع مدوّنات قانونية تخصّ المهنة الإعلامية، تتضمن مواد قانونية عامة تفتح مجالاً واسعاً للتأويل، وتسعف القاضي في حالة إذا ما توفرت الظروف السياسية على القمع والتضييق، إلى جانب خضوع الصحف لمطبعة الدولة الوحيدة، فيسلِّط على بعض مالكي هذه الجرائد سيف الديون ليكونوا مكشوفين تجاه البعض، ويترك لأخرى الحرية وتسديد الديون متى شاءت، وهذا وفقاً لمواقفها من النظام والسلطة والرئيس، كما قد تلجأ السلطة إلى البحث عن ثغرات قانونية أو أخطاء يرتكبها الصحافيون المعارضون للزجّ بهم في السجون أو توقيف جرائدهم.

٢ ـ مؤسسات تشريعية ظاهرها الاستقلال

لقد كان القصد من التنصيص على خلق غرفة تشريعية ثانية تسمى «مجلس الأمة»، ثلث أعضائه معيّنون من الرئيس، هو وضع عقبات أمام أي احتمال للمعارضة والضغط من البرلمان (الغرفة الأولى). فمنذ صدمة فوز الإسلاميين في بداية التسعينيات، تقوم السلطات بتشريع قوانين تحت نفسية هاجس الخوف من الفوز بالأغلبية، وبالتالي فهي لا تضع في الاعتبار ما تتطلبه العمليات الديمقراطية أو الشرط التاريخي للديمقراطية كممارسة، ولكنها تتوخّى وضع حدّ للإسلاميين أمام اكتساحهم الساحة السياسية، أو لمنع أي تيار راديكالي آخر مهدّد لوجود السلطة حالياً من الوصول إلى هدفه. إذاً، فالقوانين تشرّع تحت هذا الهاجس الخوفي، وهذا ما يخلق منها قوانين ردّ فعل، ويكون فيها التحايل والتأويل الفاسد.

لقد كان الجيش سابقاً يفصل في الخلاف السياسي والتباعد، ويرتدي حين التدخل قوة القانون وحماية الدستور أو ما سموه سابقاً «حماية الجمهورية». وكان التأويل السيىء الغرضي حاضراً دوماً، وكان لكل مرحلة لباسها، فقد كان الجيش ينتقل من الحفاظ على قيم الثورة سابقاً إلى الحفاظ على الجمهورية، وإلى الحفاظ على احترام القانون، فيفصل فيه قانونياً، ولكنه في عمقه فصل ضدّ القانون، لأن عمله هذا كان حشراً في خلاف لم يسوَّ سياسياً، ومعروف أن العمل السياسي له قنواته ومعجمه ومرجعياته.

كما أن المؤسسات التشريعية محكومة بآليات تجعل منها خادمة لمصالح المجموعات وليس مصالح الدولة، ويمكنني أن أعطي هنا مثالاً هو الانتخابات

البرلمانية التي باتت منفذاً للفئات الوسطى المقهورة لتحسين ظروف معيشتها، أو للدخول في شبكة المصالح والريع، وهي فئات أغلبها قادم من قطاع التعليم. كما أنه بالنسبة إلى الأحزاب المرتبطة بالرئيس، يكون اختيار المرشحين النواب، سواء في المجالس البلدية والولائية أو المجلس الوطني، خاضعاً لمواقف التقارير الأمنية، وأحيانا لتزكيتها. أما في جهاز العدالة، فهناك آليات قد تؤثر في مساره، كترقية القضاة الخاضعة لعامل الخنوع للسلطة ولجماعات المصالح، فالقاضي يبقى تحت رحمة الراضين عنه أو الساخطين عليه. ولنتذكر هنا ما جرى من خلاف حول نزع الاعتماد لحزب جبهة التحرير الوطني وحلّه حين أعلن أمينه السابق تأليف جبهة حرب ضد رئيس الجمهورية.

٣ ـ تدجين الأحزاب وابتلاعها

لم يعد للظاهرة الحزبية اليوم من التاثير بعد أن تحوّل بعضها إلى لجان مساندة للرئيس، أو أضعفت من يشهر سلاح المعارضة. فهل يمكن القول إن التجربة الخلافية التناحرية السياسية الحاصلة في بيت «جبهة التحرير الوطني» التي انتهت إلى تجميد نشاطه وأرصدته من طرف القضاء الجزائري، هي تعبير ممسوخ عن التدني في الممارسة السياسية والديمقراطية، لأنه كان بدءاً خلافاً حول «شخص الرئيس» الحالي للجمهورية؟ إن الانزياح الفاسد سياسياً نحو الأشخاص بدل البرامج والأيديولوجيات والأفكار، وهي مساحة تتسع لتنتقل إلى مستويات أخرى في العلاقات المدنية والإدارية والسياسية، أصبحت مفصل الخلاف، وهو: من مع الرئيس، ومن هو ضده؟ إنه مستوى ابتذالي سياسي لا يخدم لا التجربة الديمقراطية المخفقة في الجزائر، ولا حتى الرئيس في حدّ ذاته أو برامجه أو مشاريعه. إن لحظات التقدم التي أنجزها بوتفليقة، كالوئام وزيادة احتياطي الصرف مثلاً، من المفروض أن تحمى ديمقراطياً، وأن يُدار التوازن في العملية الصراعية، لا أن يكون العمل على وأد الظاهرة الحزبية بتحويلها إلى أشبه بلجان المساندة أو يتمّ ابتلاعها.

لم ندرك بعد جدل المباعدة والملاءمة؛ المباعدة عن مرجعيات تقليدية كالزعاماتية، وتداخل السلطات، وتأويل القانون لصالح القوي، وتغليب الدولة على الحزب، وحشر الجيش في القضايا السياسية، وهي مباعدة مطلوبة اليوم لتكون الملاءمة مع قيم صاحبت هذه المظاهر ولم تكن نتاجها، بل إن الظرف التاريخي وقيم الروح الثورية هما اللذان أشاعاها، كالرفض للحقارة والغبن، واحترام القادة التاريخيين وتبجيلهم، وعدم الانصياع للإملاءات الخارجية، ونبذ العنف، وكذلك يكون التلاؤم مع عهد آخر لا بد من أن يقوم بعد هذه التجربة المرّة من التخبط وآلاف

الضحايا وسنوات من العزلة الدولية. إننا للأسف أمة تتقدم خطوة إلى الأمام لترجع خطوتين إلى الوراء، كما أن طبيعة المصالح الريعية والمافياوية هي التي تجعل المجموعات الحاكمة تهاب المسار الديمقراطي وتتلكأ في الذهاب إلى الأمام.

ما يجدر قوله للأسف إن هناك من المناضلين في التركيبة البشرية لأحزاب التآلف الحكومية القائمة اليوم، ثلثهم من الانتهازيين، والثلث الآخر من الرحّل من حزب إلى آخر، والثلث الباقي من الغوغائيين.

المناقشـــات

عبد الوهاب الأفندي (رئيس الجلسة)

١ ـ محمد الرميحي

سأعلّق على ورقة بومدين تعليقاً عاماً. أعتقد أنه من الضروري أيضاً في هذا الموضوع الربط بين الجزائر وما حولها باعتبارها تمثل تجربة إقليمية في ما يخص تمكن الاستبداد الداخلي والتأثير الخارجي. وحتى بخصوص الثورات التي قامت في المشرق، مثل ثورة عبد الناصر، والانقلاب في سوريا، والانقلابات العربية المختلفة، فقد تبيّن الآن في ضوء كتابات المؤرخين وأولئك الذي شاركوا في هذه الأحداث بأنه كان هناك عنصر خارجي.

لديّ تصور بهذا الخصوص أريد أن أشرك فيه الإخوة هنا. في تلك المرحلة التي تمّ فيها ظهور أمريكا كقوة قطبية في الخمسينيات، وأقول تمّ تحجيم الإمبراطورية البريطانية، كان همّ الغرب الصناعي الرأسمالي هو ألاّ تقع الدول التابعة لها وراء الستار الحديدي. لذا لم يكن أمامه إلا أن يشجع الطبقة الوسطى المكافئة، وهي العسكر، للقيام بهذا الدور عبر الانقلابات. طبعاً بعض هذه الانقلابات خرج عن هذا المنظور بعد ذلك. لكن شدة التنازع بين العامل الداخلي والعامل الخارجي في مسألة الاستبداد تعود في رأيي إلى بداية هذا القرن الواحد والعشرين. كما أعتقد أن هناك عاملاً آخر أيضاً الآن، وهو أن العامل الخارجي، ممثلاً في «الآخر الغربي»، قد غيّر رأيه بخصوص الدفاع عن الاستبداد. فبعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ (يسميها جماعة بن لادن غزوة مانهتن) وصل الغربيون إلى اقتناع بأنه قد نتج من هذا الاستبداد أمران هما: الهجرة المكثفة من بلدان الاستبداد إلى الغرب، والإرهاب.

لذا في جلسة كهذه، أرى أنه لا بدّ من التطرق إلى الموضوع وبحثه من هذه الزاوية، لا أن نكتفي بالقول إن الاستبداد له وجه واحد. فللاستبداد وجهان: داخلي وخارجي. لكن المهم الآن، إكمالاً لهذا التصور، هو أن الغرب يتجه نحو تفكيك

الاستبداد، بدليل ما حدث في أفغانستان وما حدث في العراق، والضغوطات والممارسة بهذا الخصوص من الغرب جارية في مناطق أخرى من العالم العربي والإسلامي . . . وشكراً.

٢ ـ ثناء فؤاد عبد الله

لاحظت في الدراسات التي تناولت بالبحث جذور الاستبداد انقسامها إلى اتجاهين :

ـ اتجاه **أول** يحاول تتبع جذور الاستبداد من الناحية الثقافية، بحيث يعمد إلى تحميل الثقافة العربية والاسلامية جزءاً كبيراً من مسؤولية تجذير الاستبداد في الواقع العربي وانتشاره وكل ما يتبع ذلك من تداعيات.

ـ الاتجاه **الثاني** من الدراسات ما يجعل من الاستبداد ـ كما لاحظت ـ ظاهرة نفسية، ليحللها من زاوية النظر إلى المستبد بوصفه شخصية تقف عند حدّ التعطش إلى السلطة، أي السلطة من أجل السلطة.

لكننا في واقع الأمر نعيش حالة استبدادية واعية. فالأنظمة تعرف وتعي تماماً المزايا المترتبة عن تمسكها بالسلطة. إذاً المسألة ليست مجرد السلطة من أجل السلطة، بل هناك عوامل معيّنة ومكاسب ومصالح هي لا تريد أن تتخلّى عنها. وهي بالتالي تعرف تماماً كيف تحمي نفسها وتحمي تمتّعها بهذه المكاسب السلطوية. وهي في هذا تتبع مناهج بعينها، كما تتدرّج وتتطوّر عبر مراحل، بل الأكثر من ذلك أنها تجيد عقد الصفقات مع الآخر «الغربي» بحيث تظل محتفظة بالسلطة. ففى الآونة الأخيرة عندما انهالت على دولنا مبادرات ومحاولات الإصلاح من الخارج. فقد عرفت النظم العربية كيف تحتوى هذه الضغوط وتتهرب منها. لهذ ينبغي علينا معالجة مشكلة السلطة في واقعنا، انطلاقاً من وعينا أيضاً بأنها سلطة واعية تعرف طريقها ومصالحها، ولا بد من وعي جديد نواجه به وعي السلطة الاستبدادية. وشكراً.

٣ ـ صادق الشيخ

على رغم أهمية العامل الثقافي في فهم ظاهرة الاستبداد، وعلى رغم الإقرار بالاستبداد وتعقد أسباب الاستبداد، فإن جوهر الصراع في مجتمعاتنا ليس ثقافياً، وليس صراعاً بين العلمانية والإسلام. . السلطة لا دين لها، بل هي علمانية، والإسلام لا يهمّ، المهمّ دوام السيطرة. أهمّ آليات الاستبداد هي السيطرة الخارجية التي تمكّنت من كسر الإجماع في مجتمعاتنا بين النخب بما أتاح للحاكم، ممثل السيطرة الأجنبية، أن يضرب النخب بعضها ببعض، فيقرب هذا هذا اليوم، ويقرب في الغد

ذاك. ومن ثم فإنه ما استمرت موازين القوة لصالح الخارج، سيظل للاستبداد سنداً في مواجهة الداخل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه اذا ما استمر التمزق بين النخب، ولم يبرز فكر تصالحي بين النخب قادر على صناعة الإجماع، سيظل الاستبداد متمتعاً بقدرته على البقاء والاستمرار والقمع.

أما ما ذكره الأستاذ خالد الحروب من أن في ثقافتنا الدينية من مثل الزهد في الدنيا . . . إلى الآخرة مجالاً لتحقيق الأماني، فأقول إنه على رغم أهمية هذا العامل الثقافي الذي جعل المصلحين الكبار ينطلقون من هذا المنطلق لاستعادة الفعالية إلى الإنسان المسلم عبر التأكيد على دور الإنسان وكسبه بعيداً عن الجبرية، الا أن الأمة ظلت مع ذلك تقاوم حتى في ظل موازين قوة مختلة لصالح الخارج، وهو ما يشبه المقاومة في فلسطين والعراق. فإن ما حدث من مقاومات للاحتلال التي نجحت باضطرار القوات الأجنبية للرحيل، كان استناداً إلى عقائد وقيم إسلامية. إن مشكلتنا هي مع الاستبداد أو الاحتلال الداخلي، بينما كان نجاحنا باهراً في مقاومة الاحتلال الخارجي . . . وفي كل الأحوال، الفكرة الإصلاحية تتسع وتتعمق وجوهرها إعادة الفعالية إلى الإنسان المسلم وتطهير الثقافة الإسلامية من فكر الاستسلام. وعلى ذلك الأساس، فالقضية ليست هي حالة استسلام، بل هي حالة مقاومة للاحتلال الداخلي والاحتلال الخارجي . . وهي تكاد تنفرد في هذا النوع من المقاومة. فعندما تعرضت اليابان والمانيا للاحتلال، استسلمتا بمجرد انهيار الدولة، بينما بدأت المقاومة في العراق بمجرد سقوط الدولة . . . بما يؤكد أن تغطية الضعف في أمتنا المعاصرة يأتي من الدولة الاستبدادية، فإذا اختفت منها أمكن المجتمع أن يتنفس ويعلن عن قواه الكامنة، وقد حدث ذلك في مواطن كثيرة، كان آخرها الصومال، ولبنان، والعراق، وفلسطين.

٤ ـ خالد الحروب

لقد كان العرض الذي تقدم وتفضل به د. بومدين عرضاً قيماً. إنها بالفعل فكرة جيدة القائلة بأن النخب السياسية قد ظهرت من رحم النظام الكولونيالي. لكن السؤال هو: لماذا نجحت هذه النخب نفسها التي جاءت من النظام الكولونيالي في الهند، ولم تنجح في الجزائر؟ لذا أعتقد أننا في حاجة إلى استحداث وسائل قياسية بها نرى ما الذي يحدث لنا كعرب.

النقطة الثانية ـ التي أتفق فيها معك تماماً ـ هي مسألة المقدَّس، وأن السلطة هي التي استخدمت المقدس بداية، وبداءة عندما أصبحت السلطة مطلقة. وفي تصوري أن هذا قد طرح مشكلة شديدة الخطورة على الفعل السياسي عربياً، لانه

في النهاية المقدّس يستدعي المقدّس، إذ لا يفلّ الحديد إلا الحديد. فلدينا سلطات مطلقة، وحاكم يحكم وكأنه إله، ولن تستطيع أن تناقشة أو تجادله أو تصارعه عبر أفكار سياسية نسبية. ولهذا بالتالي تستدعي المقدّس، أي أن تضعه في مواجهة الله. المشكل هو أننا نحتاج عربياً اليى أن نخرج إلى النسبي السياسي. ففي النهاية لا أحد يملك حقاً المطلق، سواء كانت السلطة أو كانت التيارات الإسلامية، أو التيارات التي أسميها التيارات المساندة لشخص الرئيس أو شخص الإله أو للتوجه السلطوي.

السؤال الذي أتصور أننا جميعاً نحتاج إلى بحثه ـ وقد أشار د. برهان غليون جزئياً إلى هذه المسألة ـ هو السلطة بين المسؤولية والتسيّب. فنحن لدينا إحساس بأن السلطة على كل المستويات، وليس فقط على مستوى السلطة العليا السياسية، هي حالة من حالات التسيّب، وليست مسؤولية ملزمة تتم المساءلة عليها. فمثلاً الشرطي البائس في البلدان العربية نجده متسيباً، فهو يتصرف وكأنه غير مُساءَل. في تصوري أننا نحتاج إلى تفكيك هذه النظرة، وذلك حتى نرى ما الذي يحدث لهولاء البشر الذين يسمَّون عرباً، بحيث تصبح المسائل على هذا النمط. أن تبقى السلطة سائبة، أن يبقى الحكم مطلقاً، أن تبقى المواجهة للحكم المطلق، هو تصور ديني مطلق آخر... وهكذا نظلّ في هذه الحلقة التي قد لا نخرج منها. وشكراً.

٥ ـ مصطفى عبد العال

هناك نزعة نحو ربط الاستبداد الذي نعانيه في الشرق الأوسط بالاستعمار والعامل الخارجي. هذا ـ تاريخياً ـ فكر تعسفي. فالاستبداد في الشرق الأوسط والوطن العربي عمره ١٥ ألف سنة. بدءاً بالدولة الأكادية، وحمورابي والفراعنة، وصولاً إلى هارون الرشيد والآخرين. إذاً الاستبداد هو ظاهرة اجتماعية في الشرق الأوسط مرتبطة ارتباطاً كلياً بالدولة. فحتى المصلحون كانوا مستبدين، فقد بدأوا كمصلحين وانتهوا كمستبدين.

إذاً نحن في نفسياتنا الاجتماعية نولد مستبدّين، ذلك لأن هناك قابلية للاستبداد، فيولد المستبدّ، إذ لا يمكن المستبد أن يستمر في استبداده دون مستبَدّ به يبيح له ويعطيه الفرصة في الاستبداد.

وعليه فالمسألة ليست اقتصادية.. إلخ. فقط، بل علينا أن نعود إلى بعدها الفردي ـ النفسي، وأن نرجع إلى جذورنا، والى تراثنا، حتى نفهم ظاهرة الاستبداد. فمن دون هذا الفهم الصحيح، لن نتمكن من تفكيك هذه الظاهرة... وشكراً.

٦ ـ قاسم علي جمعة

أخي عبد الوهاب، هذه محاولة متواضعة جداً ـ وقد تكون فاشلة ـ لتقديم جزء من الإجابة عن سؤالك المهم الخاص بآليات ديمومة الاستبداد بين ظهرانينا. إنني أقامر وأقول إن ثقافة التعينيات الدينية هي جزء ـ وليست الكل ـ لكنها جزء يفسر السكون والخمول والخضوع الذي تعايشه المجتمعات العربية إزاء الاستبداد الذي يواجهها صباح مساء.

إنه كذب! مثلاً في الثقافة الدينية لسنا كلنا تربينا عليها، فنحن منهيّون عن التكالب على الدنيا، لأن أمامنا آخرة مديدة واسعة. لذلك إزاء كل فشل نفشله، نأمل في، ونطمح إلى أن نعوّضه في الآخرة. صلافة وفساد الاستبداد اللذان نواجههما في الحياة الدنيا، واللذان لا نستطيع كسر حدّتهما، نتركهما على الله حتى يتكفل بالظالم ويجازيه، ومن جانبنا ندعو على الظالم أيام الجمعة بصوت عال وخافت. لا أقول هذا تنظيراً. ففي هذا الصيف كنت في ثلاثة أو أربعة بلدان عربية، من المغرب إلى عمان، إلى الإمارات، وقد تلمست هذه الثقافة الشعبية البسيطة التي تدعو الله بأن يتكفل به، وأن مصيره في الآخرة هو الدمار الخ. . فهم بهذا يكونون قد سلّموه وأعطوه الدنيا. فيما أننا لم نتمكن على هذا المستبد في هذه الدنيا التي لا ينبغي لنا أن نتكالب عليها مبدئياً، فلنترك له هذه الدنيا، ولنأمل في المقابل في الآخرة التي وعدنا بها الخالق. ربما كان هذا كلاماً قاسياً، أو ساذجاً، إلا أنه فيه بعض الإجابة. فالتعينيات الدينية ـ سواء كانت باطلة أو على حق ـ تعمل عملها على تكريس ثقافة الاستبداد وعلى قبول الاستبداد عبر إحالة أمره على مرجعية أخرى. . إلى الآخرة. . والى الخالق. وشكراً.

٧ ـ رفيق عبد السلام بوشلاكة

سأقوم بمحاولة لوضع القاطرة على السكة ـ كما يقال. إن تشخيص ظاهرة الاستبداد والوعي بآليات استمرارها وآليات اشتغالها يستدعي الوعي بحدود القضية التاريخية والسياسية في الواقع العربي. إن الواقع العربي، بشكل أو بآخر، لا يسير في خط تصاعدي ضمن إطار الاستمرارية. لقد أحدثت الحقبة الاستعمارية الكولونيالية شرخاً، سواء في بنية الوعي السياسي أو في وتيرة التاريخ السياسي العربي. لهذا لا بدّ من أن يكون لدينا الوعي الكافي بتداعيات وبخطورة هذه القطيعة في الوقت ذاته. إن الدولة العربية ـ بشكل أو بآخر، كرهنا أم أحببنا ـ هي متوجّه الموروث التونسي الإمبريالي بحدودها، وبمؤسساتها، وبتشريعاتها. . الخ.

الجانب الآخر هو أننا لدينا الآن نمط جديد من الاستبداد. لقد كانت لدينا في

تاريخنا السياسي أنماط متعددة ومحددة من الاستبداد، مثال الدولة الإنكشارية. . . الدولة التقليدية . . . وكل ما من شأنه أن يتصل ضمن المظاهر الاستبدادية بتاريخنا. لكن جوهر المشكلة الآن هو أننا لدينا نمط جديد من الاستبداد يستعمل أدوات تحديثية، فضلاً عن أنه في كثير من الأحيان يستعمل القاموس الحداثي السياسي. خذ مثالاً لذلك تجربة العراق، وسوريا، وتونس، والجزائر، إذ لا علاقة لكل هذا بالموروثات التاريخية، بل هي بشكل أو بآخر أنماط تحديثية استبدادية. ولا بد من أن تكون لنا الجرأة الكافية في تشخيص هذا الداء وفي فهم آليات اشتغال هذه الدول الاستبدادية.

أحب أن أؤكد بأنه لا توجد علاقة تلازمية بين التحديث والديمقراطية. وربما يكون هذا امتداداً للملاحظة التي ساقها خالد الحروب في الجلسة الصباحية. ما أريد قوله هو أن الانتقال من العالم التقليدي ـ بخيره وشره ـ إلى العالم الحديث، لا يعني بالضرورة الانتقال إلى الجنة الديمقراطية الموعودة. الدليل على ذلك أن هناك العديد من الأنظمة الشمولية التي كانت تحديثية أو حداثية بشكل أو بآخر، من ذلك النظام اليعقوبي الفرنسي، والنظام النازي، والنظام الفاشي. . والشيوعية السوفياتية. كل هذه كانت أنظمة تحديثية بشكل أو بآخر، إلا أنها لم تكن ديمقراطية. طبعاً هذا يرجعنا إلى ملاحظة كنت قد قدمتها في سياق بحث قدمته من قبل في فرنسا، وهي أن المشكلة الرئيسية في العالم العربي تكمن في أن هناك تحديثاً من دون حداثة. وقد اختصر واختزل هذا التحديث في مؤسسات الدولة، ولهذا أصبحت الدولة تمتلك كل أذرع وأدوات السيطرة الحديثة التي تتجسد في مؤسساتها الأمنية والعسكرية والاستخباراتية، فضلاً عن البيروقراطية المتجذرة. كل هذا على حساب مجتمع مفكك الأوصال، وهذه تقريباً هي صورة حالتنا الاستبدادية.

وفي ملاحظة أخيرة أقول إن هناك نزعة ثقافية ـ أو ثقافوية ـ في قراءة ظاهرة الاستبداد العربي، وفي استشراف المعالجة الديمقراطية. كأنما إذا عالجنا ثقافتنا السياسية سيكون الأمر بخير وعافية. هذه هي في الواقع القرارات السائدة، مروراً بما يكتب الآن في أغلب الصحف ووسائل الإعلام الغربية.

فهذه النزعة تذهب إلى أن هناك مشكلة في الثقافة السياسية العربية، أي كأننا نقول: أيها العرب أنتم عاجزون عن اجتراح النظام الديمقراطي بسبب الخلل الجوهري في نظام القيم السياسية والثقافية العربية.

إن المشكلة هي أعمق من ذلك، بدليل أن الديمقراطية قد اشتغلت من بيئات ثقافية مختلفة، وفي ثقافات سياسية مختلفة. ولا أتصور أن الثقافة السياسية في بوركينا

فاسو، أو في أمريكا الجنوبية، أرقى من الثقافة السياسية في العراق، أو في مصر، أو في سوريا، حتى نحرم من هذه الديمقراطية. فالمسألة كلها تتعلق بالشروط البنيوية والسياسية للاستبداد، وبالشروط التاريخية للانتقال الديمقراطي. ولا علاقة لهذا الأمر بمسألة الثقافة أو القيم السياسية. وشكراً.

٨ ـ صباح المختار

أولاً، في ما يتعلق بموضوع الاستبداد، وعلاقة ذلك بالعامل الخارجي، بالإمبريالية أو الكولونيالية، وأخص هنا الاتجاه لتبرئة الغرب من استمرار الاستبداد، فأعتقد أن هذا يتعارض مع الواقع. والسبب في ذلك أن الدول الإمبريالية تقتضي مصالحها الوطنية وجود أنظمة سياسية في العالم الثالث تدين بالولاء لها، إذ ليس من مصلحة أي دولة مجاورة لأخرى ـ ناهيك عن أن تكون إمبريالية ـ أن ترحب بحكومة في الدولة الجارة تتعارض مصالحها معها. لذلك، فالارتباط كان ولا يزال وثيقاً بين القوى الإمبريالية والكبرى وبين الدول العربية. الحديث عن أن اتجاهات الغرب في الخمسينيات كانت تدعم الاستبداد، وأن توجُّهها الآن قد تغيّر نحو دعم الديمقراطية، قد يكون توصيفاً نظرياً جيداً.

لكن يبقى الثابت من مصالح الدول الكبرى هو وجود حكومات تدين بالولاء لها، وهي تتبع مختلف الوسائل في سبيل تحقيق ذلك. لقد سعت الأمة العربية والدول العربية، وحاولت في كثير من الحالات، أن تكون لها إرادة قتالية نضالاً ومكافحة في سبيل التحرر والاستقلال وتحرير فلسطين وغير ذلك، وقد فشلنا في الكثير من ذلك. وقد أدى بنا هذا إلى حالة انكفاء في التفكير، وبالتالي اتجه الكل نحو المناداة بالتخلي عن كل هذا، ذلك لأن الكفاح والنضال لم يوصّلانا إلى النتائج المرجوة، وعليه يجب أن نقبل بالأمر الواقع.

إن إشارة الأخوان عبد العال والحروب إلى الهند لا تنطبق علينا، ذلك لأن للهند طبيعة تختلف عن طبيعتنا العربية. الهند دولة فيها العديد من القوميات واللغات والأديان. . . الخ. وبالتالي الوسيلة الوحيدة أمامها للبقاء كدولة هو أن تلجأ إلى أسلوب يشابه الديمقراطية. بالإضافة إلى ذلك، هناك بشكل عام اختلاف طبيعة المجموعات البشرية. في هذا أزعم بأن الفرد العربي أصبح يتخلى في الكثير من الحالات عن الرغبة في المقاومة.

وهنا لا أتحدث عن الجانب السياسي فقط. فمن واقع خبرتي المهنية كمحام، يمكنني القول بأن الموكِّل العربي هو أضعف موكل في مجال الدفاع وللمطالبة بحقوقه. فمتى ما طالب المحامي موكله العربي بالبيانات والمعلومات المتعلقة بمستلزمات

الأدلة، أو حتى إعطاء الوقت اللازم لتحضير الأمور ومتابعة القضية، وذلك في سبيل الدفاع عن حقوقه التي يدفع أجراً للمحامي لتحقيقها، يجد الموكل العربي أن في ذلك عبئاً لا طاقة لـه به، فيتخلى عن القضية كلها. فكثير من الحالات التي يفقد فيها العربي حقّه، تنجم عن عدم رغبته في متابعة حقوقه. هذا خارج النطاق السياسي. أما إذا جئنا إلى المجال السياسي، فتجد من دون أدنى شك أن الأمر هو هكذا أيضاً. مثلاً نحن هنا في بريطانيا، نجد أن أغلب العرب يتحدثون عن الاستبداد والدكتاتورية في بلدانهم العربية. لكنهم ـ خاصة الذي يحملون الجنسية البريطانية وهم كثر ـ لا يكلفون أنفسهم بممارسة حقهم السياسي في العملية الديمقراطية عبر الانتخابات ولا يصوّتون. وعندما تناقش هذا الأمر مع أحدهم، قد يجيب بأن لا فائدة من هذا الأمر لأن صوته ـ ببساطة ـ لا يقدم ولا يؤخر. إن هذا الردّ ينطوي على عبثية.

النقطة الأخيرة التي أود الإشارة إليها تتعلق بديمومة الاستبداد. أتفق مع ما ذكره خالد الحروب في ما يتعلق بالدافع الديني. لكن ما أود أن أضيفه هو أن هناك عدة أسباب لذلك، منها التربية الاجتماعية، والتربية العائلية، وهناك الثقافة، وهناك الدين. وهناك جميع العوامل التي تدخل في التنشئة، فهي التي تجعلنا ننحو هذا المنحى الذي يتيح استمرارية الاستبداد في العالم العربي.

٩ ـ محمد عبد الحكم دياب

أرى أننا نناقش هذه الأمور وكأننا لسنا طرفاً. وفي رأيي أن هذا أيضاً هو أحد من العوامل الأساسية التي تساعد على استمرار ظاهرة الاستبداد. إن دور الطبقة المثقفة عندما تعقد مثل هذه الحوارات والمؤتمرات ينبغي أن يتجاوز مجرد إدانه الماضي، أو ركوب موجة صاعدة، أو أن يحيلوا الأمور إلى عوامل خارجية كالاستعمار والأجندة المفروضة من الخارج والغرب . . . الخ. وسأضرب أمثلة بعضها من الحوار الدائر الآن.

نلاحظ أن أغلبنا يدين الدولة الإسلامية. . . . وينبري ثانٍ لإدانة الدولة الوطنية، وهكذا. . . الخ. لكن، هل هذه الإدانات تمثل المدخل الصحيح لمواجهة الاستبداد؟ في تصوّري: لا! فعندما أتحدث عن الدولة الوطنية، أقول لكم كانت هناك دولة، وكانت هنالك أيضاً أجندة في مرحلة من المراحل تنادي بالتحرر وغيره. فالدولة الوطنية على الأقل يمكن أن نصفها بأنها تجربة ناقصة، على من يأتي بعدها أن يبني عليها، إلا أننا دوماً نهدم العتبات التي بناها السابقون من دون أن نبني عليها. فالدولة الوطنية ـ ولو في بعض مراحلها ـ قد حققت على الأقل الحد الشكلي من التحرر الوطني. فلماذا لا ننطلق من هذا الأمر؟

من الجانب الآخر، إذا كان الإسلاميون قد حققوا شيئاً، فلماذا لا ننطلق منه.

بهذا يمكن أن نستفيد من الجوانب الإيجابية والأخرى السلبية.

والسؤال هو: لماذا يحدث كل هذا؟ وهنا يكمن الجانب الباطني في قضية الاستبداد. وأصل هذا في رأيي يعود إلى أن ثقافتنا العامة هي ثقافة التفتيت، أي تفتيت الأيديولوجيات. فكل واحد منا يحمل أيديولوجيا، يقصر نطاق الدولة عليها عندما يكون في الحكم. وهنا يبدأ التفتيت الحقيقي، وهو التفتيت الثقافي ليتبعه التفتيت المادي، مما ينتج منه في المحصلة النهائية تفتيت الأوطان والقوى.

من جانب آخر، نجد أننا، كمثقفين داخل هذه القوى، أغلبنا يستقوي بالخارج. وهنا يأتي دور العامل الخارجي. لكن المراهنة على العامل الداخلي والمراهنة على القوى الداخلية والقوى الحية هو الذي سيحدّد الفائز.

هنالك أيضاً نزعة الأمانة لكل ما هو داخلي في سعي للّحاق بالعصر والدولة. لكن هل لدينا مشروع مواجهة، حتى لو في إطار العولمة؟ هل هناك مشروع لحزب إسلامي لمواجهة العولمة؟

هذه في رأيي أسئلة مهمة تشير إلى الجانب الباطني للمسألة. بهذا تأتي قضية المصالحة بعضنا مع بعض حتى نرى بعضنا بعضاً بصورة صحيحة، وحتى نرى الآخرين بصورة صحيحة أيضاً بدلاً من إدانة بعضنا بعضاً.

١٠ ـ بومدين بوزيد (يرد)

تناولت المداخلة التي قدمتها ثلاثة محاور أساسية: يتعلق **الأول** بالاجتهادات الفكرية الحاصلة اليوم في الغرب بخصوص الديمقراطية وحقوق الإنسان والليبرالية، والمحور **الثاني** عن الوجه الباطني للاستبداد وآلياته الخفية التي تعمل على ديمومة الاستبداد وخلق الوهم لدى المواطن أن السلطة تسبر نحو الإصلاح والديمقراطية، أما المحور **الثالث**، فكان يخصّ التجربة الديمقراطية المتعثرة في الجزائر.

للأسف، لقد صرف رئيس الجلسة الحضور عن مناقشة الورقة بطرحه سؤالاً لاعلاقة له بموضوع المحاضرة، ولكن على العموم كانت تدخلات الأساتذة الكرام مفيدة، وقد ناقشوا المداخلة وكانت لهم ملاحظات مهمة، وأخص بالذكر: د. محمد الرميحي، ومصطفى عبدالعال، وخالد الحروب، ومحمد دياب، فقد كانت جلّ المداخلات تركز على النقاط التالية:

أ ـ يرتبط الاستبداد بما هو خارجي أيضاً، بمعنى أن التغيرات الحاصلة اليوم تفرز إصلاحاً علينا سواء أحببنا أم كرهنا، على رغم أن الخارج هو الذي فرض علينا هذه الأنظمة الاستبدادية ودعمها.

ب ـ يرى خالد الحروب أن الدولة التي مرّت بالمرحلة الكولونيالية في آسيا تعيش اليوم تجربة ديمقراطية، فلماذا بالذات الدول العربية هي التي تعيش الاستبداد؟ وهذه ملاحظة مهمة، فهنا ينبغي أن ندرك فارقاً جوهرياً، وهو أن الدولة الوطنية في البلدان العربية تشكلت في الحركة الوطنية وفي الحرب، وهذا ما خلق الشرعية في الحكم والتسلط، هذا فضلاً عن أن الطبيعة التاريخية والاجتماعية تختلف من دولة إلى أخرى.

ج ـ هناك امتعاض كبير من التحليل الثقافي للاستبداد، وهذا أمر غريب، إذ إننا نتحدث عن الكواكبي، فنحن نتحدث عن فقيه مصلح، وليس عن سياسي ينتج الخطاب الآني، كما أن الأفكار الديمقراطية وحقوق الإنسان والليبرالية هي أفكار فلاسفة وعلماء اجتماع واقتصاديين، غير أن المفارقة التي لاحظها المفكر عبد الله العروي منذ سنوات هي أن الفقيه عندنا هو المصلح، واليوم طبعاً هو الذي يدعو إلى المقاومة، وهذه المسألة تحتاج إلى مزيد من التعمق والنقاش.

أود أن أعود إلى النقطة الأولى. هنا العنصر الخارجي حاضر في التحليل، وأعتقد أنه عامل أساسي في تفسير الاستبداد، ولكن هناك مسعى لتبريره في الوقت نفسه، فلقد ظل الكثيرون يبررون للمستعمر والضغط الخارجي على أنه سبب لضرورة وجود حالة من التحفظ في العملية الديمقراطية، فالشعب ما زال غير مهيّأ للعملية الديمقراطية. وأعطي مثالاً على بطلان ذلك وتهافته، فالجزائر مثلاً عاشت تجربة حركة أحزاب، وتعدد زمن الحركة الوطني في الثلاثينيات والأربعينيات، واليوم يتحجّج بالخطر الخارجي المتمثل في إسرائيل أو أمريكا أو بحجة الحفاظ على الخصوصية أمام اكتساح العولمة.

لا شك في أن هذا الشعور الغربي بضرورة تجاوز نمط الدولة الاستبدادبة اليوم وجب تجاوزه فعلاً بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وأحداث إسبانيا. لقد بدأت الرؤية الغربية تتغير وبرزت قضيتان: مسألة الفقر التي لا تعانيها البلدان الفقيرة فقط، ولكن تلحق آثارها بالبلدان الغنية؛ وهذه الآثار أدت إلى زيادة الهجرة، وخصوصاً ظاهرة الهجرة السرية. وهؤلاء المهاجرون يتميّزون بخصوصية رفض الاندماج داخل المجتمعات الأوروبية، وكذلك يعيشون كفئات معزولة تقوي عندهم الهوية والارتباط بالأصل، إن الفقر ليس تهديداً بالموت بالنسبة إلى الجائع، ولكن أيضاً تهديد للموت بالنسبة إلى الاوروبي الذي هو مسؤول عن هذا الفقر، ومن ثم مسؤول عن هذا الذي يسميه الإرهاب، والذي طبعاً كان هو في جزء منه نتيجة أيضاً الحرب الباردة. فأمريكا التي ساعدت الأفغان ضاقت ذرعاً بذلك في ما بعد، وهذا ما يسميه جاك دريدا، الفيلسوف الفرنسي ذو الاصل الجزائري، بـ «الدائرة

الفاسدة للرعب». فالغرب هو الذي يصنع موته الآن ويتألم لما يحدث في الشرق العربي، ويدعو إلى «الضيافة» و«العفو» ويحبذ استعمال ذلك بدل مفهوم التسامح الذي ظهر مع كانط كتعبير عن الاقتتال المذهبي المسيحي. إن تفكيكيته التي يرى صعوبة ترجمتها إلى جسد آخر دعته إلى الدعوة إلى ما سمّاه في كتاب صدر مؤخراً عنوانه: **مفهوم ١١ سبتمبر**[١]، وهو عبارة عن حوار أدارته الفيلسوفة جيوفانا بورادوري من دار غاليلي، وقد دعا إلى أن تكون الفلسفة اليوم **علم نقد** يتوفر على الفهم والتأويل والتبرير. ويسمح هذا النقد مثلاً بإعادة تفكيك المفاهيم المستعملة اليوم في الخطابات السياسية واليومية، كالإرهاب والتسامح والعنف والقانون والمقاومة والحرب... إلخ.، ليس فقط بالعودة إلى التراث الأنواري أو أبعد من ذلك إلى الإيطيقا «الأخلاقية» الأرسطية، ولكن بفهم خصوصيات الثقافات الأخرى، فالغير هو الحاضر دوماً، وظهر ذلك في مقالته المهمة «الرأس الآخر»، والرأس هنا الرأسمال، والوجهة الأخرى، والأعلى، والغير.

فمثلاً، بخصوص استعمال بوش ووسائل الإعلام لجملة «الحرب على الإرهاب»، فهو يراها غير صائبة. وهنا يفرّق بين الحرب الكلاسيكية والحرب الحديثة، كما حددها سميث في بداية القرن التاسع عشر، فاليوم ليست الأرض هي محور الحرب، ولكن «السلطة التكنو-اقتصادية» كسلطة جديدة تخلق ما نسميه «إرهاب الدولة». كما أن الحرب تكون بين عدوّين، فالشعب الأفغاني ليس ضد الشعب الأمريكي، وحتى بن لادن ليس أفغانياً. من هنا يرى أن استخدام عبارة «الحرب على الإرهاب» ليست صحيحة ولا سليمة وتثير العداء.

أما لفظ «الإرهاب»، فهو منذ أكثر من سنتين ينتقد هذا الاستعمال وتعميمه، ويرى أن المفهوم نشأ في أثناء قيام الثورة الفرنسية، وبالتالي قد يقع الخلط بين الإرهاب العالمي والإرهاب المحليّ، كما قد يقع اللبس مع مفهوم المقاومة وثورات التحرير. ويعطي مثالاً على ذلك الثورة الجزائرية التي لم تعترف بها فرنسا كحرب تحرير إلا في سنة ١٩٩٠، ومن هنا هو يرى أن باستخدامه للفهم والتبرير في «علم النقد الفلسفي» سيدين «حدث الرأس» الذي دمّر الخُرصين «قرطي الأذنين» كسلطة عالمية من دون شروط وتحفّظ، ولكن في ما يتعلق بما يجري في فلسطين أو في أيرلندا، فالمسألة تحتاج إلى فهم وتبرير، ووضع المسميات في مكانها. وفي حواره إلى جانب

(١) انظر: Jacques Derrida et Jurgen Habermas, *Le Concept du 11 septembre: Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, traduction de Christian Bouchindhomme et Sylvette Gleize (Paris: Galilée, 2004).

هابرماس في هذا الكتاب يتحدث عن «١١ أيلول/ سبتمبر» كمفهوم، وكحدث زمني (تأريخي)، فـ ١١ أيلول/ سبتمبر يعتبر أرقى آلة تكنو ـ سوسيو ـ بوليتيك، وهو عمل تأريخي يطرح «شيئاً ما» لم يتحدد بعد، ولم يعرف بعد، بل إنه رقم واسم. إنه ظاهرة سحرية، خطابية، شعرية معبّر عنها بالصورة التلفزيونية. إنها لعبة، ولكنها مروّعة، وبالتالي فكسب المعركة بالنسبة إلى دريدا ليس بالقصف والعنف، ولكن بما سماه «التحصين ـ الذاتي».

وهنا الاستفادة من الأخطاء الأمريكية، فالإرهاب هو نتيجة «مابعد الحرب الباردة»، وأمريكا تنتحر مرتين: حين ساعدت على العداوة سابقاً ضد الاتحاد السوفياتي، وسلّحت هؤلاء؛ وحين يعطى منابر سياسية في أوروبا للتشدد والتطرف، وبالتالي فهي ومعها الدول الغنية تدخل ضمن «الدائرة الفاسدة للردع»، إذ إن الترويع القادم قد يأتي من الولايات المتحدة الأمريكية أو من الدول الغنية، أو من خرق القوانين الدولية، كما أن أشكال الترويع قد لا تحتاج مستقبلاً إلى الطائرات أو الكلاشينكوفات، ولكن بإحداث شلل في النظام المعلوماتي، مما يترتب عنه توقف اقتصاد وتكنولوجيا بلد ما، وبالتالي يبقى «الرعب هو الذي لم يأت بعد»، وهي عبارة صادق الشيخ عن أن المقاومة هي شاملة اليوم، وهي مقاومة الخارجي المحتل ومقاومة الاستبداد. فهذه المقاومة للاستبداد باتت تتهافت مع سكوت أو إسكات كثير من الأصوات الإصلاحية والمناضلة من أجل الديمقراطي، كما أن ما أشار إليه الإخوة من كون السلطة في بلداننا العربية اشترت ذمم النخب أو جعلتهم متصارعين، هو تفسير صحيح لاستراتيجية السلطة من أجل أن تبقى في سدّة الحكم وتمارس طغيانها وجبروتها.

وأود التأكيد على الإشارة المهمة التي أشار إليها محمد دياب من أن تتصالح النخب، وأعتقد أن الحوار بين الفئات السياسية والثقافية سيجعل الهدف يتحدد أكثر، ويصبح الهاجس الحقيقي هو كيف نتخلص من الاستبداد؟ والمقاومة الحقيقية المزدوجة هي كيف نستقل عن الآخر الأجنبي من دون أن نبقى تحت سطوة التسلط، فهذا يتغذى من ذاك. وأتصور أن ما يقوم به مؤتمر الحوار القومي الإسلامي أو مشروع دراسات الديمقراطية ود.علي خليفة الكواري هي بدايات حضارية علمية للتحاور والتصالح وفهم للأنا والآخر.

الفصل الرابع

تجديـد الاستبـداد

تجـدد الاستبـداد في الـدول العربيــة ودور الأمنوقراطيـــــة(*)

حيدر إبراهيم علي(**)

مقدمـة

يأتي هذا اللقاء وكلمة الإصلاح تملأ كل أنحاء الحياة العامة ـ على الأقل بين النخب العربية وحلقات المثقفين ـ مما يوحي من الانطباع الأولي أن نهضة أو صحوة تلوح في الأفق، وأن العرب قد شرعوا في تأسيس بدايات نحو التحول الديمقراطي ونهايات عهود الاستبداد وحكم التغلب والشمولية وحكم الفرد. وقبل أن يبدأ العرب في البناء والتمهيد والإجماع حول الحاجة إلى تجاوز عهود الاستبداد وغياب الديمقراطية، دخل المثقفون في نقاش شكلانيات الإصلاح هل يأتي من الداخل أم الخارج؟ هل نحن في حاجة إلى إصلاح ديني أم لا؟ هل هو الإصلاح أم التغيير الجذري والثورة؟ هل هو نخبوي أم جماهيري؟ وهكذا ضاع السؤال الجوهري والأول وهو: إصلاح أم استمرارية؟ هذه وضعية تعكس الركون والألفة والاعتياد ـ بوعي أو لاوعي ـ إلى الاستبداد باختلاف درجاته وتجلياته الواقعية. باختصار لم يحن وقت

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «الاستبداد والتغلب في نظم الحكم العربية المعاصرة» في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣١٣ (آذار/مارس ٢٠٠٥)، ص ٥٧ ـ ٨٠.

(**) مدير مركز الدراسات السودانية.

القطيعة مع الاستبداد أو بمعنى أدق ـ الاستبدادات ـ لأننا قد نكون ضقنا ذرعاً بالاستبداد السياسي ولكن ما زلنا نحتاج إلى الاستبداد الديني أو الفكري أو الثقافي أو الاجتماعي، وخاصة أن الدعوة إلى الديمقراطية تمثّل تجزئة للحرية وتختزلها في التداول السلمي للسلطة، أي تركز على التعددية السياسية أو الحزبية.

تقول الدعوة إلى الكتابة التي وزّعها مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان بأن الاستبداد على الرغم من انحساره في العالم لصالح نظم حكم ديمقراطية ما زال النموذج السائد لنظم الحكم في الدول العربية مهما اختلفت أشكالها وتعددت مسمياتها. فمن أين جاءت هذه الخصوصية العربية وهذا الاستثناء الذي استعصى على موجة الديمقراطية التي اجتاحت دول العالم بالذات خلال السنوات؟ لقد وصلت أمريكا اللاتينية على الرغم من دكتاتورياتها الشرسة وآسيا بكل ذلك التنوع الديني والإثني والثقافي ودول أفريقيا التي نتهم نظمها بالبدائية والتوغل في التقليدية. وظلت الدول العربية مقاومة لأي تأثير وقد تلجأ إلى المداورة والمناورة والانحناء مؤقتاً وتلوّن التغيير القادم من دون الولوج إلى مضمونه. وفي أحيانٍ كثيرة تخرج ترسانة من الأسلحة الدينية والثقافية والقومية لتمنع التغيير من الاقتراب من أسوارها التي لم تعد حصينة ولكنها قد تشوّش وتربك من لا يعرفها حقيقة من الداخل. نجحت الدول العربية حتى الآن بتجنّب البدء بإصلاح ديمقراطي حقيقي وعن اقتناع. فنحن الذين نتحدث عن أزمة النظم العربية ولكن أصحاب السلطة أنفسهم لم يفطنوا إلى أخطائهم وقصورهم، وهذا شرط التحول أو التغيير والإدراك أو الوعي بوجود مشكلة ثم يُشرع في حلها.

تحاول هذه الورقة البحث عن أسباب الاستعصاء العربي أو الممانعة العربية ومن أين تكتسب قوتها التي جعلت الدول العربية بعيدة عن هذا التاريخ الجديد الذي غمر العالم كله. يخطئ من يعتبر الدول العربية ذات طبيعة ثابتة مقاومة للتغيير، فهذه نظرة حتمية قد تقود إلى العنصرية إذ ترى بعض المجتمعات لا تاريخية وأقرب إلى الغريزة والجوهر أكثر من اعتبارها ثقافة بشرية تتأثر وتؤثر في المكان والزمان، فالورقة تنطلق من ركود هذه المجتمعات مما عرّضها لفوات تاريخي ولم تحاول أن تلحق سريعاً ببقية العالم. فالمجتمعات العربية تفتقد دينامية حركة الفكر وحركة المجتمع وما بينهما من علاقة جدلية، لأن الدول العربية الإسلامية لم تتفاعل منذ قرون مع الأفكار والفلسفات القادمة من خارج المنطقة جغرافياً أو من خارج الإسلام عقلياً، لذلك وجدت نفسها في عزلة أخذت في السنوات الأخيرة ملمحاً انتقائياً واضحاً. فهي تقبل هجرة السلع والأموال والتكنولوجيا والسلاح، بينما ترفض المعرفة والعلم والنظريات والآراء أو التعامل معها بحذر واضح قد ينتهي أخيراً بالرفض.

تفترض الورقة أنه بسبب الاختيار التاريخي والواقع الذي يشهد تناقضات تفصمه وتقسمه بين شكلين وتطورين: التخلف أو التقدم حيث التساكن العجيب. ويسمي البعض هذا الوضع مرحلة انتقالية أو لا معيارية (دوركايم) حين يتغير القديم ولم يتمكن من أن يحل محله بعد. وقد توحي الورقة ـ خطأً ـ أن المجتمعات العربية ثابتة وسرمدية ولكن طريق التطور العربي سيظل بطيئاً وأحياناً متراجعاً أو متكرراً. وسيبحث العرب عن نماذج تكفيهم شر المطالبة بالتغيير والإصلاح الحقيقي. ستشهد المنطقة تغييرات ولكنها في كل الأحوال لن تكون إضافة للديمقراطية وخصماً على الاستبدادية. فالثقافة (الثقافات) العربية الإسلامية ـ بحسب السائد ـ لم تكن الحرية في الأولويات في سلم القيم العربي ولا المتقدمة في اهتمامات العقل والفكر العربيين.

أولاً: النسب التاريخي للاستبداد العربي

ساهمت البيئة الطبيعية مع طريقة الاستجابة البشرية في نوعية البحث عن شكل لتنظيم وإدارة شؤون الناس في هذه المنطقة، لأن غلبة عدم الاستقرار والترحال البدوي وغياب التوطن الجماعي بأعداد كبيرة كما يحدث في التجمعات الفيضية، كل هذا جعل الاهتمام بالحكم والسياسة أقل عربياً مقارنة بحضارات أخرى مثل الإغريق والرومان والهند والصين وفارس. ومن ناحية أخرى كان الشعر ديوان العرب وليس الفلسفة كما هو الأمر في أثينا. لذلك قادت الفلسفة تلك المجتمعات إلى التساؤل في موضوعات مثل السياسة (أرسطو) أو الجمهورية (أفلاطون) وصارت هذه الموضوعات اهتماماً فكرياً وثقافياً. فالسلطة السياسية أو علاقة الحاكم والمحكوم ضرورة من ضرورات الحياة البشرية ولكن اختلفت درجة طريقة ومستوى الاهتمام بحسب قوة الحاجة لذلك وإدراك الناس المعنيين لتلك الحقيقة. وبالنسبة إلى العرب جاءت نهضتهم مع الإسلام وفتح العرب المسلمون العالم وتفاعلوا مع كل الحضارات القديمة ولكنهم جاؤوا إلى العالم برسالة جديدة تحمل رؤية مختلفة للكون والإنسان والمجتمع، وهذا يعني ضمناً السياسة والحكم.

قدّم الإسلام نظاماً شاملاً لمكارم الأخلاق ولكن ـ بالتأكيد ـ لم يكن من الممكن إعطاء تفاصيل كل شيء وبالذات الحكم والإدارة، لذلك ترك الكثير لاستشارة العقل البشري ضمن المبادئ العامة للدين. كانت مهمة النبي (ﷺ) الأولى تأسيس المجتمع الجديد والإنسان الجديد وهذه هي وظيفة الشريعة المحمدية. وكان النبي الكريم(ﷺ) يوحى له في كل أمور الدين والدنيا وهو لا ينطق عن الهوى، فهو الحاكم والرسول الذي يختلف عن الأباطرة والملوك: لست عليهم بمصيطر. وهنا

تغيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم بالمعنى المألوف في السياسة ولا توجد العلاقة التعاقدية القائمة على الحقوق والواجبات التي ارتكزت عليها نظم الحكم الديمقراطية لاحقاً. فالعلاقة دينية في الأساس ثم بعد ذلك سياسية، فهناك فروض دينية لا بد من أدائها من دون تساؤلات ومعارضات وجزاؤها في الآخرة. وهنا مبتدأ الخلاف السياسي في الإسلام أي الخلافة، فالخلفاء الراشدون يمكنهم التصرف في جزء من وظائف وصلاحيات النبي (ﷺ) لأن السيادة الحقيقية في الأمة إنما هي لله الذي فوّض نبيه (ﷺ) بممارسة بعض سلطاته. وكما يقول حوراني: «لذلك كانت الشريعة أي التعبير عن الإرادة الإلهية العنصر الأساسي في المجتمع، وكان شطر كبير من العمل السياسي أي التشريع خارجاً من حيث المبدأ من صلاحية الحكم. ولم يكن للخلفاء، نظرياً، قدرة الله على سن الشرائع ولا وظيفة النبي (ﷺ) في إعلانها، وإنما كل ما في الأمر أن الصلاحيات القضائية والتنفيذية قد انتقلت منه إليهم. فكان على الخليفة في الاعتقاد السائد «أن يقود الجماعة في السلم والحرب، ويستوفي الأموال الشرعية ويشرف على تطبيق الشرائع»[١]. يمثل الخليفة رمزاً وفي هذا قال معظم الفقهاء بأن وحدة الأمة تستلزم وحدة السلطة السياسية.

مفهوم الوحدة هو محور السياسة الشرعية في الثقافة العربية الإسلامية، وقد تستوجب الوحدة الطاعة لذلك لا بد للأمة من إمام حتى ولو كان جائراً، فليس المطلوب عدالته أو ديمقراطيته ولكن وجود الخليفة ضروري حتى ولو كان الوليد بن يزيد بن عبد الملك! ولم يكن الاستبداد بمعنى الاستفراد بالرأي وعدم الاستشارة وأخذ الرعية بعنف وقسوة من معايب ومساوئ الخليفة أو الحاكم أو السلطان طوال العهود الإسلامية طالما كان قادراً وقوياً وحامياً لبيضة الدين. يكتب أحد المفكرين المسلمين المعاصرين على الرغم من إدانة الاستبداد والطغيان، ولكنه يغلب وحدة وقوة الأمة أمام أعدائها: «علينا هنا أن نحذر الخلط بين الحكم على الخليفة بأنه مستبد من الناحية السياسية أو من حيث علاقته بشعبه، وبين أعمال أخرى جيدة قد تنسب إليه، فقد كان عبد الملك بن مروان الخليفة القوي الذي أسس الدولة الأموية وجعلها مستقرة فهو أول من كسا الكعبة بالديباج وأول من ضرب الدنانير للناس عام ٧٥ هـ وأول من نقل الديوان من الفارسية إلى العربية (. . . .) لكنه أول من غدر في الإسلام وأول من نهى عن الكلام بحضرة الخلفاء، وأول من نهى عن الأمر بالمعروف. . .»[٢]. مسؤولية الحاكم أن يحمي الأمة ويحافظ على وحدتها بكل الصور

---

(١) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨- ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٤ (بيروت: دار النهار، ١٩٨٦)، ص ١٥- ١٦.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية**، ط ٣ مزيدة ومنقحة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ٢٤٧.

حتى لو اقتضى الأمر القمع والقهر ومع بعد الناس عن عهد الدين الأول حيث كان ورع وتقوى الخليفة ـ وليس رقابة الشعب أو الأمة ـ هما سبب رحمة الخليفة على رعيته. ثم جاء لاحقاً من يخاطب شعبه: «أيها الناس عليكم بالطاعة ولزوم الجماعة فإن الشيطان مع الفرد، أيها الناس من أبدى ذات نفسه ضربنا الذي فيه عيناه ومن سكت مات بدائه»[٣].

ولسوء حظ المسلمين لم يعد الخلفاء والحكام الأتقياء كثرة، لأنه من الصعب حل معادلة القوة والإمساك الجيد بالسلطة مقابل اللين وقبول الخلاف، والفهم العربي يثمّن الاستبداد عالياً، حتى العاشق يطلب من حبيبته أن تستبد مرة لأن العاجز من لا يستبدّ، فكيف بالحاكم المطلق؟ لم أدهش حين قرأت قصة عبد الملك بن مروان، فقد كان عالماً ومتديّناً ومرجعاً. يروي ابن أبي عائشة: أفضى الأمر إلى عبد الملك والمصحف في حجره فأطبقه وقال: هذا آخر العهد بك!»[٤]. وهو القائل بعد أن تولى الخلافة: «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه..»

لم يعرف التاريخ الإسلامي حتى القرن التاسع عشر فكرة الديمقراطية أو الدستور أو العقد الاجتماعي، لأن تطوره السياسي كان مختلفاً بالذات في فكرة محورية لمن السيادة؟ للشعب أم لله؟ فالحاكم ليس مسؤولاً أمام شعبه أو أمته بل هو مسؤول أمام الله. وقد انعكس هذا على طريقة الاختيار فهو لا يطرح ـ أي الحاكم ـ على الشعب بل يتم الاختيار عن طريق البيعة التي تتم بالتوريث. حتى مسألة استشارة أهل الحل والعقد لم تعد واردة بعد أن أصبح الحكم ملكاً عضوضاً. وسادت فكرة الطاعة كقيمة اجتماعية وسياسية لضمان عدم تفكك الدولة وذلك بحماية الدين من الأعداء سواء في شكل عدوان عسكري أو محاولة هدم العقيدة. فالخليفة أو الحاكم هو ظل الله على الأرض لذلك لا يمكن الحديث عن تقييد لسلطته أو إعطاء الشعب الحق في عزله أو محاسبته، هذا هو خط تطور الاستبداد التاريخي وهو ببساطة الاستفراد بالسلطة وأن تكون يد الحاكم مطلقة، أو بحسب ابن خلدون في الطور الثاني للدولة: «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجذع أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن

---

(٣) أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٦)، ج ٩، ص ٧٥.

(٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تاريخ الخلفاء** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ٢٤٣.

موارده ويرذهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه حتى يُقرّ الأمر في نصابه ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده»[٥].

لم يخرج التاريخ السياسي العربي ـ الإسلامي من قاعدة الغلبة والقوة والعصبية حتى القرن التاسع عشر، ولم يعرف العرب الثورات العظمى التي تغير المجتمع من جذوره، لقد عرف الحروب والكوارث ولكن لم تكن نهاياتها بدايات لعصور جديدة. وظل العرب المسلمون يعيدون إنتاج تاريخهم المثقوب وغير الصاعد لقرون طويلة. وفي هذه الأثناء عرفت أوروبا التغييرات الدستورية منذ الماغنا كارتا (Magna Carta) عام ١٢١٥ ثم الإصلاح الديني في القرن السادس عشر والثورة الفرنسية ١٧٨٩ وصاحب ذلك مجتمعياً الثورة الصناعية والكشوف الجغرافية وصعود البرجوازية بعد سقوط الإقطاع والتسابق الاستعماري بالإضافة إلى الحروب بما فيها حربان عالميتان.

فقد كانت أوروبا الغربية تموج بالحركة والتغيير بينما الشرق العربي الإسلامي في ركود ونعاس تاريخي حتى القرن التاسع عشر حين كانت صدمة الاحتكاك بالحضارة الغربية وبرز سؤال النهضة أو التخلف من الوجهة الأخرى، حتى كتب شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وكانت مجلة **العروة الوثقى** قد كتبت: «انحطاط المسلمين وسكوتهم وسبب ذلك». وطرح الكتّاب أسئلة: لماذا تخلّف العالم الإسلامي؟ أو ما هي أسباب انحطاطه؟ وكيف يمكن النهوض به من جديد؟ ولماذا تقدّم العالم الغربي عليه؟ وما هي أسباب نهضته؟ وتعددت المسببات لدى المفكرين المسلمين، ولكن يهمنا في هذا السياق الإجابات التي ارتبطت بالحرية والاستبداد والشورى، أمثال عبد الرحمن الكواكبي وعبد الله النديم الذي عزا تخلف الشرق إلى الاستبداد[٦].

تجنّب الفكر السياسي الإسلامي موضوع مصدر السلطات واهتم إلى مسألة كيفية ممارسة السلطة في بعض لحظات التاريخ. يقول حوراني بأن «تأثير الفكر اليوناني ظهر على فكرة عقيدة في الإمامة تحاول الإجابة عن أسئلة مثل: من هو الحاكم الشرعي للجماعة الإسلامية، وماذا عليه أن يعمل؟ تصطدم هذه الأسئلة التي لو وصلت نهايتها قد تطالب بالحرية والمشاركة، بضرورة وجود الحاكم حتى ولو كان ظالماً، لتجنب الفتنة والشقاق والفوضى. فالحاكم يفرض الطاعة على رعيته بسبب هذه

---

(٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤)، ص ٢٢٧.

(٦) منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات** (تونس: دار البراق، ١٩٨٩)، ص ٢١.

الضرورة وليس لديهم حق المعارضة والاحتجاج، ومن هنا يقول ابن تيمية: «أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم»[٧].

بدأ المصلحون المسلمون منذ بداية القرن التاسع عشر في معالجة النظام الدستوري. وفي ١٨٦٦ تقدموا إلى السلطان بمذكرة أقرب إلى مشروع مقترحات دستورية طالبوا فيها السلطان بأخذ المبادرة في قيادة الحركة الدستورية والتمثيلية. وقد تأثر الأفراد الذين لجأوا إلى أوروبا بالأفكار السائدة هناك. وبدأت تجارب دستورية في تركيا في ١٨٧٦ وفي مصر ١٨٨١ وفي إيران ١٩٠٥ وشارك خير الدين التونسي في إعداد مسودة دستور لتونس في ١٨٦٠. لم تستطع المؤسسات الدستورية الصمود في هذه المجتمعات التقليدية لأنها لم تعبّر عن تطلعات المسلمين العاديين، ولم تجذب الجماهير ولم تقنعهم بأنها أدوات تغيير ناجعة وخشيت الفئات المتدينة أن تضر هذه التغييرات بالإسلام، لذلك بدافع الخوف على مصالحها انحازت إلى الحكم الاستبدادي لأن قوة الحاكم الفرد تضمن لها ما تريد.

ثانياً: حدود الحرية

تبنّى مفكرون مسلمون فكرة أن غياب الحرية وغلبة الاستبداد هي سبب تخلّف المسلمين، ويستوقفنا في هذا الصدد عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤- ١٩٠٢) صاحب كتاب **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** والذي يقول في مقدمته: « . . . كل يذهب مذهباً في سبب الانحطاط وما هو الدواء، وحيث إني قد تمحّص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية وقد استقر فكري على ذلك ـ كما أن لكل نبأ مستقراً ـ بعد بحث ثلاثين عاماً»[٨].

ويطالب المتكلم في الاستبداد أن يلاحظ تعريف وتشخيص ما هو الاستبداد؟ ما سببه؟ ما أعراضه؟ ما سيره؟ ما إنذاره؟ ما دواؤه؟ وكل موضوع من ذلك يتحمل تفصيلات كثيرة وينطوي على مباحث شتى من أُمّاتها: ما هي طبائع الاستبداد؟ لماذا يكون المستبد شديد الخوف؟ لماذا يستولي الجبن على رعية المستبد؟ ما تأثير الاستبداد على الدين؟ وعلى العلم، وعلى المجد، وعلى المال، وعلى الأخلاق وعلى الترقي، وعلى التربية، وعلى العمران؟ من هم أعوان المستبد؟ هل يُتحمَّل الاستبداد؟ كيف يكون التخلّص من الاستبداد؟ بماذا ينبغي استبدال الاستبداد؟ هذه هي عناوين الكتاب وموضوعاته التي عالجها الكواكبي جيداً. وقد ركّز على تعريف الاستبداد

---

(٧) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨- ١٩٣٩**، ص ٢٨.

(٨) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢)، ص ١٥.

وبالتالي دوره في الحياة العامة حيث يخنق كل آفاقها من خلال سيطرته على مفاصل المجتمع: المال والدين، ويحاول أن يقدم تعريفاً يساعدنا كثيراً في فهم حكوماتنا الحالية، ويبدأ بتعريف اصطلاحي بسيط هو: «الاستبداد: تصرف فرد أو قوم في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة وقد تطرأ مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون مقام كلمة (استبداد) كلمة: استعباد، واعتساف، وتسلّط وتحكّم»[9]. ويقدّم تعريف الاستبداد بأسلوب ذكر المرادفات والمقابلات، أما تعريفه بالوصف فهو: «أن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين. وتفسيرذلك هو كون الحكومة إما هي مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة أو على أمثلة تقليدية أو على إرادة الأمة، وهذه هي حالة الحكومات المطلقة. أو هي مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبطال قوة القيد بما تهوى»[10]. ويقف الكواكبي عند أهم خصائص وأعلى مراحل الاستبداد حين يقول: «وأشد مراتب الاستبداد التي يُتعوّذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية»[11].

يربط الكواكبي بين الاستبداد والسلطة الدينية لذلك لا بد من فصل الدين عن الدولة. ويرى بعض الباحثين أن «السلطة الدينية التي يتمتع بها الحاكم، هي سلاح يمتشقه باستمرار في سياق ممارسته للاستبداد إلى جانب سلاحين رئيسيين هما: قوة العرش وقوة العسكر»[12]. ويرى دايه أن سلاح الدين هو الذي يستقوي به الحاكم المستبد، لأن هذا السلاح لا يقتصر على منصب الخلافة بل يتعداها إلى سائر قطاعات الدولة ويفسر بداية كتاب الكواكبي بأنها: طرح داء الاستبداد ودواء الفصل بين الدين والدولة، وهذا ليس مجرد استنتاج. فقد جاءت مقالته في صحيفة **المقطم** صريحة حين يخالف موقف محمد عبده ومحمد رشيد في الدولة الإسلامية القوية، حيث يقول: «ههنا بحث لا بد لي أن أطرقه ولو كان قوم يخالفونني فيه، وهو أنه يجب على الخاصة منا أن يعلّموا العامة التمييز بين الدين والدولة لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما. فإذا لم يدركه عامّتنا، كان الخطر محيطاً أبداً بخاصّتنا»[13]. ويضيف الكواكبي أنك لو سألت عامة الناس اليوم عن مبدأ

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(١٢) جان دايه، **الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة** (لندن: دار سوراقيا، ١٩٨٨)، ص ٥٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٣.

التمييز بين الدين والدولة لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين. وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر وهذا خطأ مبين». ويتبع الحيثيات نفسها التي أوردها المعلم بطرس البستاني في إحدى كتاباته: «أن الغرض المقصود من الدولة، والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم وإنفاذها فيهم. أما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة»[١٤]. وفي سياق مناظرته لأصحاب نظرية الدولة الدينية، يطرح الكواكبي السؤال المنطقي الآتي: «إذا لم نميز بين الدولة والدين في عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة ومن الدولة مساعدة الدين بناء على أن كلاً منهما لا يقوم إلا بالآخر، فماذا نفعل لو سقطت الدولة؟ أيسقط معها الدين الذي كنا نقول إنها حاميته، وإنه قائم بقيامها؟». ويسارع إلى تسديد الجواب المقرون بمثل مقنع حيث يقول: «حاشى وكلاّ. فقد سقطت دولة الخلفاء من بني العباس واهتزت الأرض لسقوطها، ولكن ديننا القويم بقي عزيزاً قوياً»[١٥]. ولم يسقط الدين لأنه دين المسلمين كلهم وليس دين دولتهم فقط. ويرى على القول بأن الدولة الإسلامية تعزز شأن الدين بأن الدين الإسلامي لا يفتقر إلى دولة حتى تقوّي عماده ويزيد انتشاره بين الناس، ويضرب مثلاً بالجزائر والهند حيث كانت الدولتان المستعمرتان غير مسلمتين.

تتكرر معركة الكواكبي الآن، إذ بعد هذه السنوات تتحالف الدولة مع السلطة الدينية حتى حين تخرج بعض الجماعات الدينية على الدولة وتعارضها. ويبدو أن الكواكبي رأى في ما يمكن تسميته بالعلمانية المؤمنة الخطوة الأولى نحو فكر حر يتجاوز الاستبداد، فهو لم يردد آراء العلمانيين العلميين لأنه رجل دين كبير خلافاً للدكتور شبلي شميل ومدرسته، ويقارن في هذا المنحى بروّاد علمانيين مثل المعلم بطرس البستاني الذي كان مبشراً مسيحياً، لأنهما اعتبرا أن فصل الدين عن الدولة يعود بالفائدة على الاثنين معاً. وصمد الكواكبي في المعركة التي ثارت ضده، ونكرر سؤال جان دايه المعجب بجرأة الكواكبي والمتحير لتخلف الفكر العربي الإسلامي في الوقت الحاضر يتساءل: «ولكن أين هو المفكر الإسلامي الذي يتجرأ في المجاهرة بالإيمان بمبدإ الفصل بين الدولة والدين أو حتى طرح المبدإ على المناقشة؟»[١٦]. ولم تتغير ظروف الكواكبي كثيراً عن ظروفنا الحالية في ما يتعلق بحدود الحرية الفكرية

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

والقضايا غير المحرَّمة. لذلك يبقى سؤال الاستبداد حياً لو نظرنا له بعينَي الكواكبي على الرغم من مرور أكثر من قرن على وفاته.

يمكن القول إن فكر الكواكبي كان متقدماً بينما لم يكن المجتمع الذي عاش فيه قد تطور كثيراً وهذا ما يفسر أحياناً موت هذه الأفكار لأنها لا تجد من يحملها وينشرها بين الناس. لذلك كان سؤال: عن أي فئة اجتماعية عبّر الكواكبي؟ يرى الشريف أن الكواكبي قد عبّر عن فئة المثقفين الحديثين التي ظهرت «بين صفوف رجال الدين مع انطلاق المشاريع الإصلاحية التحديثية في مركز السلطنة العثمانية وعدد من ولاياتها العربية وحصول مباينة بين العلم والدين، وهي فئة أتيحت لها فرصة تملّك العلوم العقلية عن طريق قنوات عديدة ولكنها بقيت محرومة من السلطة والنفوذ الفعليين داخل السلطة العثمانية. وقد ساء هذه الفئة أن تمنح صفة العالِم إلى أناس اقتصروا ـ بحسب الكواكبي ـ على العلوم الدينية وبعض الرياضيات وأهملوا باقي العلوم الرياضية والطبيعية، وأن يصبح العلم بالتالي منحة رسمية تعطى للجهال حتى للأميين بل للأطفال»[١٧]. فقد صار العلماء التقليديون وشيوخ الطرق الصوفية أو مَن أسماهم الكواكبي: «العلماء المدلسين» و«الجهلة المتعممين» ـ كتاب **أم القرى** ـ هم المقربين للسلطة والمؤثّرين فيها. لذلك فعلمانية الكواكبي هي أقرب للإصلاح الديني ثم السياسي، وهذه معركة لم تتوقف حتى اليوم مع فقهاء السلطان.

يسود الاستبداد مع تغييب الوعي بين الجماهير وهذا يتم بطريقة مقصودة بدعم من قوى اجتماعية ذات مصلحة في استمرار قمع واستغلال الجماهير. فالكواكبي يرى أنه إلى جانب علماء الدين المزيفين يمكن أن ينشئ الأصلاء أو الأثرياء استبداداً معتمدين على جهل الناس وتهاونهم في الدين ورضوخهم للاستغلال وانحلال الروابط التي تعينهم على المطالبة بحقوقهم. فالأصلاء يعتمدون على حسبهم ونسبهم ويعتمدون «على سمعة أصالتهم وكثرة أفرادها في فرض السيادة على الآخرين»، من دون حاجة إلى استخدام الدين. يساعدهم في إنشاء الاستبداد، أصحاب المال، الذين يشاركون في السلطة باعتبار «أن المال لا يجتمع في أيديهم إلا بأنواع الغلبة والخداع، وقمة الغلبة هي الاستعانة بالجند الرسميين، كما أن منتهى الخداع هو التلاعب بالقوانين لصالح الأثرياء»[١٨]. هذه الفئة أسماها رجال تلك الفترة «بطانة

(١٧) ماهر الشريف، «مشروع الإصلاح المجتمعي لدى عبد الرحمن الكواكبي،» **الطريق**، السنة ٦١، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢)، ص ٧٢.

(١٨) محمد جمال طحان، «نشأة الاستبداد،» **الطريق**، السنة ٦١، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢)، ص ٨٧ ـ ٨٩.

السلطان» وحملوها كثيراً من مسؤوليات انتشار مظاهر الاستبداد.

يحتل الكواكبي ـ في نظري ـ موقعاً نهضوياً وتنويرياً متقدماً في نضاله ضد الاستبداد وجرأته في ولوج موضوعات محرمة ولم يتراجع عن مواقفه كما فعل الكثيرون من اللاحقين له. فقد كان مجدداً ورائداً في قضية فصل الدين عن الدولة التي طرحها لأول مرة وحتى اليوم هي قضية مصدر ابتزاز وتخويف وتخوين وتكفير، لم يستطع العقل العربي الإسلامي أن يتعامل معها بموضوعية وتجرد بعيداً عن التزمّت والاتهامات وشُبُهات المؤامرة. ولكن الاستبداد هو نصف المشكلة أما النصف الثاني فهو كيف تكون الحرية، لأن كشف وإدانة الاستبداد خطوة هدامة مطلوبة وتكتمل بخطوة بنّاءة وهي كيف تكون الحرية في هذا العالم المظلم والمطعم استبداداً بكل أشكاله؟

لم يكوّن المسلمون رصيداً جيداً في الحريات، كانت تشغلهم الوحدة والمنعة والقوة وأحياناً العدل والمساواة، ولكن ظل مفهوم الحرية والحريات غريباً وأقصى ما بلغه من قبول وانتشار لا يتعدى ميدان الرق والعبودية باعتباره النقيض لها. ولم تعرف كلمة الحرية والحريات طريقها إلى القاموس السياسي الإسلامي بالمعنى والدلالة التي نجدها في الغرب. ومن المعلوم أن الكلمات والمفاهيم هي تعبير وانعكاس لمجتمع بعينه ولتطوره، فاللغة هي تاريخ المجتمع. فهو ليس مجرد غياب كلمة بل غياب مقابلها الواقعي والحقيقي في الحياة. وانبهر مفكّرو النهضة بقيمة الحرية وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي وحاول أن يروّج للمفهوم عند عودته إلى الوطن وكان عليه أن يبدأ بتعريف الكلمة أو تقريب معناها إلى الأذهان. يقول الطهطاوي: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[١٩]. وكان بذلك أول من حاول أن يدخل الكلمة في القاموس السياسي الإسلامي وقال بعدم وجود مقابل لها في التراث الفكري والسياسي. وتصدّى أديب إسحاق في محاضرة أعيد نشرها في **الدرر** إلى تحديد معنى الحرية: «فالحرية ثالوث موحَّد الذات متلازم الصفات يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية»[٢٠].

---

(١٩) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣).

(٢٠) أحمد السماوي، **الاستبداد والحرية في فكر النهضة** (بيروت: دار الحوار، ١٩٨٩)، ص ٤٢، نقلاً عن: أديب إسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمع وتقديم ناجي علوش (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

لم تعد الحرية مجرد تعبير نبيل لوضع يتوق إليه الإنسان بل صارت ضمن مصطلحات تعبّر عن أوضاع سياسية وعن أيديولوجيات بعينها. وكان من الطبيعي أن يتعرف المسلمون والعرب على مفهوم الليبرالية والتي ما زالت حتى الآن محتفظة بأصلها من دون ترجمة عربية. وكان أحمد لطفي السيد قد حاول أن يصك كلمة: «المذهب الحرّيّ» أو «خطة الحرّيّين» لتعني الليبرالية بالنسبة إليه الحرية، والتي اقتصرت عند المفكرين المسلمين والعرب على الحرية السياسية، بالتركيز على حرية الفكر وحرية التعبير والتسامح والخلاف والتعليم العام والاقتراع العام وقوة العقل وقوة الأفكار وقداسة الفرد وإلغاء القنانة ونمو عقيدة التجارة الحرة وحق نمو تشريعات الرفاهة والرعاية الاجتماعية»[٢١].

يؤخذ على الإصلاحيين والنهضويين قصورهم في تحديد موقف واضح ومتكامل من الحرية والليبرالية والديمقراطية والدستورية، فمن البداية عجزوا عن تأصيل هذه المعاني دينياً واكتفوا بالقول إنها لا تتعارض مع صحيح الدين. كذلك لم يتعاملوا مع مفهوم الحرية بمعناه الكامل والشامل، وفصلوا بين حرية وأخرى، بل تجاهلوا بعض الحريات تماماً مثل حرية التفكير والتعبير والعقيدة. فمن المعلوم أن هذه الحرية تصطدم بأحكام الردة وإضعاف الدين والتشكيك فيه لو عالج المرء أن يدرس ويحلل الدين مثلاً بغير الوسائل والمناهج المعروفة والمقبولة. ومن الأمثلة المبكرة لهذا الصدام أو التناقض الموقف من كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** وكتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي**.

يُرجع باحثون قصور الموقف الفكري والعملي للإصلاحيين إلى خلفيتهم الاجتماعية والطبقية وتطوّر الصراع الاجتماعي، لذلك كما لم يتبلور الشكل الاجتماعي جاء الفكر مشوشاً وقاصراً أيضاً ولم تكتمل معاركهم مع النظم الاستبدادية والطغاة. ويبدو أن أغلبهم كان راضياً عن فكرة المستبد العادل/ فقد دافع الطهطاوي عن حكم محمد علي، ودافع خير الدين التونسي عن التنظيمات. وسبب هذا الموقف المبدأ الإسلامي القائل بوجوب الصبر على الإمام الجائر وعدم الخروج عليه خشية ما تسببه الثورة من فتنة. والشيخ محمد عبده على الرغم من معارضة الخديوي إسماعيل قال في آخر أيامه إنه كان من الممكن أن يتعامل معه لو وجده مستبداً عادلاً.

يعدِّد خدوري مسببات ما يسمى أفول الديمقراطية في الوطن العربي، إذ يقول بأنه لم تصدر في البلاد العربية ما عدا مصر، أية كتابات ذات أهمية عن الدستورية

---

(٢١) السماوي، المصدر نفسه، ص ٤٣، نقلاً عن: **قاموس لاروس القرن العشرين**، ج ٤.

والحكومة التمثيلية قبل الحرب العالمية الأولى: «ذلك لأن المفكرين العرب كانوا منهمكين في معالجة المسألة الكبرى المتعلقة بالعلاقات العربية ـ التركية إلى درجة أنهم لم يولوا قضية شكل الحكم الذي ستتبناه بلادهم بعد الاستقلال أي اهتمام»[٢٢]، ومن عيوب التجربة أن العرب لم تكن لديهم حرية اختيار النظام السياسي لأن هذه البلاد كانت تحت الحكم الأجنبي، وكان بعض المصلحين يظنون أن المؤسسات الديمقراطية لا تتعارض مع الاستقلال الوطني ويأملون أنه في حالة زوال النفوذ البريطاني والفرنسي ستتمكن هذه الوسائل الجديدة من العمل على نحو يوفق بين المصالح الوطنية والأجنبية.

بعد أن ضعفت وانحسرت السيطرة الأجنبية وقام القادة الوطنيون بمهمة إدارة هذه المؤسسات «فأظهروا قليلاً من الاحترام للمؤسسات الحرة وشرعوا يكشفون عن ميول تسلطية تقليدية. وواصلت الأحزاب السياسية الهزيلة وقادتها بعد أن تحرروا من الضغط الشعبي، الأساليب القديمة في العمل بدل الاستجابة إلى متطلبات الاستقلال الحديث في إحداث تغيير جوهري»[٢٣]. وأصيبت الجماهير بخيبة أمل في قادتها وأحزابها السياسية التي غرقت في الفساد مستخدمة الأجهزة الديمقراطية وبالتالي فقدت الديمقراطية سندها الشعبي. ولم يقم المتحمسون للديمقراطية بحماية النظام حين تعرض للخطر، «وكادت الديمقراطية تفقد معناها لدى غالبية الشعب، فيما انهمك الحكام كل الانهماك في الصراع من أجل سلطة شخصية لا تخطط للتنمية والإصلاح»[٢٤].

يرى البعض أن فشل أو انقطاع الديمقراطية يرجع إلى أنها جاءت في ظروف صراع ضد سيطرة خارجية وأخرى سيطرة داخلية. فقد كان الهدف تحقيق الاستقلال الوطني ثم أن تعطى الديمقراطية مضموناً جديداً هو التنمية وإعطاء الجماهير سلطة أكبر وحقيقية في اتخاذ القرار. لذلك رفضت شكلانية الديمقراطية وارتباطها بالغرب ـ لدى البعض ـ وبالتالي يصعب قبولها لدى دعاة الاستقلال والأصالة، فقد تشككوا في أن يتمكنوا من خلال النموذج الغربي للديمقراطية من تحقيق غاياتهم. ومن هنا كانت بداية البحث عن صيغة أخرى وكانت النتيجة غياب الديمقراطية سواء كانت غربية أم غير غربية.

---

(٢٢) مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.

ثالثاً: الاستبداد الجديد

كانت الديمقراطية تعني لدى القوميين التحرر من السيطرة الأجنبية لا الحكم الاستبدادي. وبعد الاستقلال لم تكن المجتمعات العربية مهيأة للديمقراطية: شكلاً ومضموناً ففكرة الأحزاب ـ مثلاً لم تكن دائماً إيجابية، إذ نظر إليها بعض الإسلاميين كبدع خاصة تلك العقائدية. يضاف إلى ذلك صعوبة ازدهار الديمقراطية: «... في بنية اجتماعية معقدة تمزقها منافسات عمودية (القبائل مقابل سكان المدن) ومنافسات أفقية (الأغنياء مقابل الفقراء) وتخلو من طبقة متوسطة ذات شأن»[٢٥]. ومن الواضح أن غياب الطبقة الوسطى القوية كان من أهم أسباب فشل التجارب الديمقراطية.

كانت العراق أول بلد عربي يقع في قبضة العسكر عام ١٩٣٦، وفي عام ١٩٤٩ خضعت سوريا للحكم العسكري وفي عام ١٩٥٢ كانت مصر الضحية الثالثة. وفي ١٩٥٨ انقلب العسكر في السودان على الديمقراطية بعد مضي عامين فقط على الاستقلال وحدث الأمر نفسه في الجزائر فبعد ثلاث سنوات من الاستقلال عام ١٩٦٥ كانت البلاد في قبضة ضباط جبهة التحرير الجزائرية. وتتالت الانقلابات العسكرية بينما ظلت بقية الدول العربية تحت ملكيات وراثية استبدادية أو مشيخات. المهم أن العالم العربي انقسم بعدالة بين الاستبداد المدني والآخر العسكري يمثل **الأول** امتداداً لاستبداد دشنه معاوية، بينما **الثاني** يجدد ـ ظاهرياً ـ ذلك الاستبداد التاريخي نفسه بواسطة قوى اجتماعية تعتبر حديثة.

يصف بعيري الانقلاب السوداني: «في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٨، أذاع راديو الخرطوم (يقصد أم درمان) البيان الأول لرئيس الأركان السوداني إبراهيم عبود حول انقلابه الذي وقع أثناء الليل. ولقد كان بيان عبود من نواح كثيرة مجرد نموذج للبيان رقم ١ الذي يميز الانقلابات العسكرية أو الـ (Pronunciamento) المعتاد عند متمردي أمريكا اللاتينية. الأمر الوحيد الجدير بالملاحظة في بيان رئيس الأركان السوداني هو تعبيره عن فلسفة سياسية عامة. فالبيان بعد أن يرسم صورة قاتمة للأزمة التي مرت بها البلاد يقول: ونتيجة لذلك ومن المسلك الطبيعي أن ينهض جيش البلاد ورجال الأمن لإيقاف هذه الفوضى ووضع حد نهائي لها»[٢٦].

يحدد البيان الانقلاب العسكري بأنه المسلك الطبيعي فهو ليس بحسب اسمه

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢٦) أليعازر بعيري، **ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي**، ترجمة بدر درويش الرفاعي (القاهرة: دار سينا، ١٩٩٠)، ص ٧.

انقلاباً على وضع عادي بل هو تعديل أو «عدل» لشيء مقلوب أي الانقلاب هو الطبيعي والوضع الديمقراطي هو الشاذ، لذلك بالانقلاب عادت الأمور إلى طبيعتها التي يجب أن تكون عليها. يقول الكاتب: «إن بيان رئيس الأركان يعبّر عن وجهة نظر واسعة الانتشار ترى أن الانقلاب، وإقامة دكتاتورية عسكرية، ينبغي النظر إليه باعتباره المسار الطبيعي في التطور السياسي للدول العربية في العصر الحديث»[٢٧].

يبدو أن الغرب قد اختار وسيلة التغيير الفعالة ولم تعد للوسائل الديمقراطية أي قيمة في تحقيق الغايات العربية بالذات تأكيد الاستقلال الوطني وإبعاد السيطرة الأجنبية وتحرير فلسطين وإنجاز النهضة الاقتصادية التي أخذت اسم التنمية لاحقاً. وصار هناك إيمان «بالدور التاريخي للضباط أو القوات المسلحة بل أصبح ضرورة تاريخية. فالحكومات الانقلابية التي نجحت في الاستيلاء على السلطة روّجت لهذه النظرية بل حاولت مساعدة ورعاية الانقلابات في البلدان الأخرى باعتبارها تضامناً وإنقاذاً لتلك الدول. ففي خطابه في ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٢ ببور سعيد، بعد شهرين من انقلاب عبد الله السلال في اليمن، يتنبأ عبد الناصر بقرب ظهور «سلاّل سعودي» و«سلاّل أردني» يقتلعان الحكم الملكي في هذين البلدين»[٢٨]. وكان عبد الناصر صاحب نظرية متكاملة حول الضباط ودورهم كطليعة ثورية للوطن العربي.

يقول عبد الناصر في كتابه **فلسفة الثورة** إنه بعد فشل ثورة ١٩١٩ «كان الموقف السائد هو الذي فرض على الجيش أن يكون وحده القوة القادرة على العمل. كان الموقف يتطلب أن تقوم قوة يقرّب ما بين أفرادها إطار واحد، يُبعد عنهم إلى حد ما صراع يكون في استطاعة أفرادها أن يثق بعضهم ببعض.. وأن يكون في يدهم من عناصر القوة المادية ما يكفل لهم عملاً سريعاً حاسماً.. ولم تكن هذه الشروط تنطبق إلا على الجيش» وفي موضع آخر في الكتاب نفسه يقول: «هل يجب أن نقوم نحن الجيش، بالذي قمنا به في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢... لماذا وجد جيشنا نفسه مضطراً للعمل في عاصمة الوطن وليس على حدوده؟ كنا نشعر شعوراً يمتد إلى أعماق وجودنا بأن هذا الواجب واجبنا وإننا إذا لم نقم به نكون كأننا قد تخلينا عن أمانة مقدسة نيط بنا حملها». ويؤكد عبد الكريم قاسم عام ١٩٦٠ الفكرة نفسها، حيث يقول: «بأن الجيش لو لم يقم بهذه الثورة لما استطاع إخواننا خارج الجيش انتزاع حقوقهم بالطرق السلمية. إذ إنهم كانوا قد أُخضعوا وغُلبوا على أمرهم»[٢٩]. ويمكن تلخيص هذه النظرية التي سادت الوطن العربي بأن الوطن العربي يعيش حالة شديدة

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) **الأهرام**، ٢٤/ ١٢/ ١٩٦٢.

(٢٩) بعيري، المصدر نفسه، ص ٨.

من التخلف وأزمة انتقال لا يمكن تخطيها إلا عن طريق التغيير الثوري للبناء الاجتماعي والنظام السياسي، وأنه ليس هناك قوة قادرة على إحداث التغيير المطلوب باستثناء ضباط الجيش والذين لديهم القدرة على التأثير في هذا التغيير[٣٠].

كرس التوجه الجديد غياب الديمقراطية والأحزاب والبرلمانية وحرية الصحافة وحريات التنظيم والتعبير والحركة ولم تعد من بين الأولوية وأصبحت كلمة الثورة هي المفتاح السحري للتغيير والتحديث والتحرير وهي مشروطة بقبول علاقة الطاعة الكاملة للزعيم القائد. وشرعت الثورات العربية في تهيئة المسرح السياسي لعلاقة أبوية بين الزعيم وشعبه وهي العلاقة التي عبّر عنها الرئيس السادات بلغة «العيلة» نفسها وبمفرداتها، وتبدأ آليات هذه العلاقة بالتوحيد أو التماهي الكامل بين الزعيم والشعب والوطن، فالشخص الذي يسيء إلى الزعيم (الشخص) قد يكون قد أساء للوطن أو للشعب كله. وتسود علاقة أبوية تعطي الأب حق القسوة على الأبناء من خلال الاعتقال والتعذيب والإهانة. على الرغم من غرابة العلاقة بين عبد الناصر والجماهير والمثقفين ولكن لم تكن الجماهير قادرة على تصوّر نفسها من دون قيادة عبد الناصر، لذلك خرجت بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ رافضة استقالته مع أنه تحمّل مسؤوليته عن الهزيمة. وعند وفاته في أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠ صرخت الجماهير: تسيبنا لمين؟

ابتكر الاستبداد الجديد في لباسه العسكري كل وسائل القمع والتخويف والتهميش والترهيب والترغيب من أجل البقاء في السلطة، فالنظم العسكرية اعتمدت على قوانين الطوارئ والأوامر الدستورية المؤقتة بقصد التهرب من وضع دستور دائم، ومن أهم إبداعاتها فكرة الأمن القومي أو الوطني: فلسفة وأجهزة؛ فأجهزة الأمن صارت البديل عن الحزب والحكومة والمجتمع المدني، فقد احتكرت العنف الشرعي وغير الشرعي. ويجسّد عبد الناصر صورة الطاغية والدكتاتور في نظر الغرب، يكتب إمام: «. . . دكتاتور وطاغية يحتقر الشعب بقسميه الواعي وغير الواعي، المتكلم والصامت، المتحرك والصابر، فيعامل الأولين بالمعتقلات والسجون ووسائل القهر والتعذيب كتعبير عن ازدرائه لإرادتهم، ويُخضع الآخرين لعمليات غسل مخ عنيفة تحول بينهم وبين الوعي بمصالحهم»[٣١]. لذلك استغرب الغربيون عندما عبّر العرب عن فقدهم لعبد الناصر ودهشوا لذلك الاكتئاب الجماعي الذي ساد في مصر والعالم العربي.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣١) إمام، **الطاغية**، ص ٣٣٩.

يروي إدوارد الخراط في نص قصصي دخولهم سراً إلى أحد المصانع : «ونفذنا بالجنب من الباب الضيق الذي لا ينفذ منه إلا واحد واحد، والنوبتجي على الباب ـ لم تكن كلمة الأمن معروفة في الأربعينيات»[٣٢]. أما الآن فالأمن في كل مكان وبمختلف التسميات والأشكال المتنوعة والفئات والأفراد المنتمين لأجهزة الأمن. فالصرف على الأمن يفوق الصرف على التعليم والصحة والثقافة، بل تعتبر ميزانيات الأمن من الأسرار العليا لذلك قد لا تخضع لمراقبة ومحاسبة البرلمان أو مجلس الشعب أو المجلس الوطني، فإيراداته ومصروفاته فوق المساءلة. يسند هذا الوجود الأمني الكثيف وجود قانون الطوارئ، فهذه القوانين موجودة في كل البلدان لمواجهة أخطار طارئة، وهو وضع استثنائي وليس دائماً، ولكن يجب إقراره بطريقة شرعية بحسب سلطات البرلمان كهيئة تشريعية أو بحسب سلطات الرئيس الدستورية في النظام الرئاسي. فهو يتم بتفويض شرعي ولكن الأهم من ذلك أنه مؤقت ينتهي بانتهاء الخطر الذي استوجب سنّه أو إعلانه. وفي الدول العربية يصبح القانون الاستثناء هو القاعدة المستمرة.

دخلت نظم الاستبداد الجديد في أزمة التجدد ومواكبة العالم الذي أصبح قرية كونية حقيقية، لذلك برزت إشكالية الشرعية والكفاءة والقدرة على الإنجاز. وتزايد الحديث عن ليبرالية سياسية واقتصادية، فكان لا بد أن تحاول النظم العربية التكيف والتلاؤم من دون فقدان سلطتها أو على الأقل التنازل عن جزء منها. وفي هذه الظروف يعود الحديث عن الشعب والمشاركة والشفافية وكلها مفردات غريبة عن النظم العربية الاستبدادية. فالنظم العسكرية الانقلابية دأبت على الحديث بأنها تمثل الجماهير لذلك حكمت وفكرت وقررت بالنيابة عنها وأعفتها من هذا العبء، وواجه الساسة الضباط المعادلة الصعبة في علاقتهم بالجماهير : «وفي كل حالة سواء كانت القيادة تسعى إلى استثارة همة الجماهير أو إلى إسكاتها وإصابتها بالشلل، فإن نظام حكم الضباط دائماً ما يواجه بالورطة نفسها: كيف الحصول على دعم الجماهير، وفي الوقت نفسه إضعافها. وهذه هي المعضلة المتأصلة في نظام الضباط.. وهي معضلة لأنها لم تحل في أي من الحالات! لأن من المستحيل على النظام العسكري أن يوفق بين الدكتاتورية والديمقراطية. وبقدر السهولة النسبية للاستيلاء على السلطة من جانب أولئك الذين يسيطرون على آلة الدولة للعنف المنظم بقدر صعوبة الاحتفاظ بها»[٣٣].

الطريق إلى الأمنوقراطية (Secucracy)

كانت المحاولة الأولى للدخول في مرحلة جديدة شكلاً وقديمة مضموناً قد قام

---

(٣٢) انظر : **الحياة**، ١١/ ٧/ ٢٠٠٤.

(٣٣) بعيري، **ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي**، ص ٤٥٧.

بها الرئيس المصري أنور السادات، فقد أبقى على الأجهزة الأمنية والعقلية السياسية الأمنية أي تلك التي تعطل قدرات الجماهير ثم توظفها في الوقت نفسه لاستمرار ما هو قائم (Status quo). لذلك لم ينتقل السادات بالثورة إلى الديمقراطية واكتفى بمرحلة ما سمي بالانفتاح وهذه حيلة ذكية لمصادرة تطور المجتمع أو تعطيله. فقد تغيرت القبضة الأمنية القاسية ولكن ظلت وظائفها وأهدافها موجودة أي الطاعة والانصياع والقبول. فقد استثمر السادات السخط الذي لازم التجربة الناصرية بالذات بعد هزيمة ١٩٦٧ بسبب غياب الحريات السياسية. وكانت بعض الأصوات قد حاولت المطالبة بإصلاح ونقد ذاتي للتجربة مثل خطاب آذار/ مارس ١٩٦٨ ولكن وفاة عبد الناصر قطعت التطور.

لذلك استغل السادات تطلّع الناس إلى الحرية والديمقراطية ليقوّي نفسه ويثبّت وضعه، فبدأ باستبعاد رموز الناصرية بدعوى القضاء على «مراكز القوى» ثم رفع شعارَي دولة المؤسسات وسيادة القانون. وكان السادات خير من يمثل الأمنوقراطية في ممارسة الاستبداد الناعم، أي الذي لا يواجه ويجيد التضليل والتدليس. فالسادات الذي لا يتوقف عن الحديث عن دولة المؤسسات، كان هو الذي أدخل فكرة (كبير العائلة) وخاطب المواطنين بالأبناء والبنات والإخوة والأخوات ويهدد المنشقّين على «كبير العيلة». وأكمل أيديولوجية الدمج أو التماهي بين الحاكم والشعب والدولة، ولم يعد الفصل بينهما في حالة النقد[٣٤]. وقام بأخطر مهدِّدات الديمقراطية وهو تغييب الشعور بالمواطنة وما يعقب ذلك من حقوق وواجبات، لأن حقوق المواطن تختلف عن حقوق الابن أو البنت. ففي الاستبداد القديم يتحول المواطنون مواطنين كاملين وعليهم البحث عن العطف الأبوي أو رعاية النظام البطريركي.

بالتأكيد لا تكتفي تلك العلاقة لضمان بقاء واستمرار نظام الحكم الفردي، لذلك لم يكن غريباً أن السادات على الرغم من كل الحديث عن الحريات والمؤسسات والقانون، كان صاحب أكبر سجلّ في إصدار القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات وحقوق الإنسان. فقد جدّد عدداً من القوانين القديمة الموروثة من عصور ما قبل انقلاب ١٩٥٢ ابتداءً من القانون ٢٨ لسنة ١٩١٠ الذي يفرض العقاب على اتفاق شخصين أو أكثر وحتى لو كانت غايته مشروعة، وهذا يحرم أي نشاط سياسي شعبي ويعفي القانون من العقوبة المقررة في هذه المادة كل من بادر من الجناة بإخبار الحكومة

(٣٤) أحمد أنور، **الانفتاح وتغيير القيم في مصر**، مصريات؛ ٢ (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، [١٩٩٣])، ص ٣٣٥.

بوجود الاتفاق، ويلاحظ أن هذه المادة تساعد في التخريب الأخلاقي وتدريب الناس على الخيانة والغدر والتجسس[٣٥]. كذلك القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١٤ الذي يفرض العقاب على اجتماع أكثر من خمسة أشخاص في الطريق العام إذا أمرهم رجال السلطة أن يتفرقوا ولم يفعلوا ويكونون مسؤولين عن أي جريمة تحدث بسبب هذا التجمهر حتى وإن لم يعلموا بها! وفي الوقت نفسه أصدر ترسانة من القوانين المقيّدة للحريات مثل القانون ٣٤ لسنة ١٩٧١ المسمى قانون تنظيم فرض الحراسة وتأمين سلامة الشعب، ويتيح للمدعي الاشتراكي أن يتحفظ على الأشخاص ويرفع الأمر لمحكمة الحراسة، إذا قامت دلائل على أن شخصاً أضر بأمن البلاد أو أفسد الحياة السياسية. والقانون رقم ٢ لسنة ١٩٧٧ يحرم التنظيمات السرية ويرفع العقوبات على التجمهر والاعتصام إلى الأشغال الشاقة المؤبدة. ومنح القانون ٣٣ لسنة ١٩٧٨ المدعي الاشتراكي سلطات واسعة منها العزل السياسي والحرمان من الوظائف العامة والمراكز القيادية الإنتاجية والنقابية، وفرض القيود على الرأي المخالف بل وتجريمه وتكبيل حرية الصحافة بمزيد من القيود.

بالإضافة إلى القانون رقم ١٠٥ لسنة ١٩٨٠ بإنشاء محاكم أمن الدولة لتتحول من محاكم استثنائية مرتبطة بحالة الطوارئ إلى محاكم دائمة وأضيف إلى تشكيلها لأول مرة قانون العيب ١٩٧١ فهو اختراع ساداتي يستحق عليه براءة اختراع فلم يسبقه إلى مثل هذا القانون أي حاكم آخر ولكنه يدل على حسّ استبدادي قويّ وشديد الجودة! فهو يخلط السلوك الاجتماعي والأخلاقي بالسياسي والجنائي، فكلمة عيب تصف التصرف غير اللائق لدى المصريين، ولكن ـ بحسب أحد الباحثين: «تحويل رأي معنويّ إلى تجريم قانوني قضية بالغة الخطورة حتى بالنسبة لروح التشريع في أي بلد متحضّر، فكان يعتبر إخلالاً بالقيم: الحض على معارضة سياسة الدولة أو نظامها الاجتماعي الاقتصادي، كما كان إذاعة أو نشر أخبار أو معلومات تؤدي إلى استثارة الرأي العام يعتبر إخلالاً بالقيم»[٣٦].

تميَّز عهد الانفتاح الساداتي بمهرجانات الاستفتاءات وهذه أيضاً وسيلة تحايل على الديمقراطية والمشاركة الشعبية، وخاصة أن الاستفتاءات غالباً ما تكون مزوّرة. كما أنها شرعنة لخرق الدستور أو إدخال مواد تكرس حكم الفرد والاستبداد، فقد كان الهدف ـ على سبيل المثال ـ من استفتاء ٢٢ أيار/ مايو ١٩٨٠ تعديل المادة ١٥٢ من الدستور والتي كانت تمنع ترشيح شخص واحد رئيساً للجمهورية لأكثر من مرتين

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

(١٢ سنة) ليصبح جائزاً انتخابه لمدد متتالية بلا حدود أي مدى الحياة وكان المقصود به السادات شخصياً ليكون رئيساً مدى الحياة.

وفي الوقت نفسه شهدت الانتخابات التي أجريت خلال ذلك العهد التزوير والتدخل المكشوف فلم تعبّر عن حقيقة الإرادة الشعبية. وعلى الرغم من أن النظام سمح بقيام الأحزاب ولكن تم تقييد الأحزاب بحيث تقوم بلعبة التعددية كما يريدها السادات. وقد أبعدت عناصر سياسية حية بطريقة لا تتعارض ظاهرياً مع القوانين. على الرغم من الحديث عن حرية الصحافة وحق التعبير عن الرأي، فقد كان الواقع مختلفاً تماماً، إذ هناك قرارات التحفظ وسحب رخص بعض الصحف واتخاذ إجراءات مثل الاعتقال والاستجواب، كذلك النقل إلى أعمال غير صحافية كما حدث عام ١٩٧٤ حيث نقل عدد من الصحافيين إلى مصلحة الاستعلامات مما يعني حرمانهم من الكتابة. وأغلقت مجلات ثقافية وفكرية عديدة ومؤثرة.

تمثّل الحقبة الساداتية نموذجاً جيداً للتحول من الاستبداد الجديد إلى الأمنوقراطية. إذ بعد وفاة عبد الناصر ظهرت الكتابات والروايات التي تحكي عن التعذيب وسجون عبد الناصر وممارسات أجهزة الأمن. وعرضت أفلام مثل «إحنا بتوع الأوتوبيس» أو «الكرنك»، كما نشرت المذكرات من مسؤولين ومعارضين وإخوان مسلمين تكشف الممارسات التي تميز بها العهد الناصري. وعلى الرغم من أن القمع في فترة السادات كان أكثر انتشاراً ومنهجية إلا أنه تم بطريقة ناعمة ولم تكن ملامحه ظاهرة. وهذه هي أنجح آليات الأمنوقراطية أن تظهر آثار القمع من دون أن نستطيع تحديد القمع نفسه. والمهم تعطيل الإرادة السياسية لدى المواطنين وتعتيم الوعي بالقضايا الوطنية وخلط المشكلات الاقتصادية والاجتماعية مع السخرية والفهلوة والضحك في مجتمع هلاميّ.

يكتب غارودي عن أسباب نجاح النازية: «لكن دهماوية هتلر وجدت آذاناً، في مواجهة أحزاب سياسية بلا مشروع تخوض معارك عقيمة للوصول إلى السلطة أو للبقاء فيها مستفيداً من تعب الشعب من هذه السياسة الملهاة ومن فساد الأحزاب»[٣٧].

من الواضح أن الانقلابات العسكرية استنفدت كل مراحلها واستراتيجياتها سريعاً ونحن الآن أمام دولة بعيدة عن الثورية والتحرير وعلى الرغم من تضخم الدولة فإنها لم تصبح دولة قوية وعادلة ومنتجة بل تحولت إلى دولة عنيفة وطبقية

---

(٣٧) روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، تعريب خليل أحمد خليل (باريس: دار عام ألفين، ١٩٩٢)، ص ١٠٩.

وطفيلية وتابعة ضمن النظام العالمي. فقد توسع دور الدولة في الاقتصاد والمجتمع وهذا أدى إلى مزيد من التسلط والبقرطة ولم يصاحب ذلك تطوير في صيغة الحكم السياسية نحو مزيد من الديمقراطية، فقد حدث تحسّن نسبيّ في مستوى المعيشة لبعض الفئات كما توسّع التعليم وهذا الوضع يفترض فيه خلال الظروف العادية أن يخلق طبقة وسطى قوية ومستنيرة ولكن بسبب التهميش السياسي لم تقم بدورها، ومع تغيير السياسات الاقتصادية تدهورت الطبقة الوسطى وانسحقت اقتصادياً واجتماعياً.

وفي النهاية كانت محصلة حكم العسكر والدولة المتسلطة حراكاً اجتماعياً مليئاً بالتوترات بين الطبقة المستفيدة والنخبتين المسيطرة والحاكمة، ومصدر هذه التوترات كما يقول حسن النقيب: «هو ميل سياسات الدولة التسلطية إلى خلق ركود اقتصادي واجتماعي وحضاري، وميل القوى الاجتماعية المتحررة من الطبقة المستفيدة (فئات الطبقة الوسطى) إلى المطالبة بمزيد من المساهمة السياسية وبحقها في تحويل مكاسبها المادية نتيجة الحراك الاجتماعي الصاعد إلى مكانة اجتماعية وارتقاء السلم الاجتماعي»[٣٨]. ويتوقع ثلاثة خيارات للخروج من أزمة التسلطية ـ البقرطة: ـ **الأول** لجوء الدولة إلى مزيد من الإرهاب ومزيد من القيود. **الثاني** اختلاق نزاعات إقليمية وتخويف المواطنين ببعبع الأمن القومي. **والثالث**: انفراجات جزئية عن طريق اتباع سياسات مرنة انفتاحية وإضفاء صفة الشرعية من خلال دساتير وانتخابات مقيدة. وما يحدث الآن أي التوجه نحو الأمنوقراطية هو تعديل للخيارين **الأول والثالث** والخروج ببديل واحد.

رابعاً: مرحلة الأمنوقراطية

يلعب الأمن الدور الأساسي في هذه المرحلة ويختلف عن مرحلة عودة الاستبداد وتجديده من خلال الانقلابات. ففي تلك المرحلة يكون دور الأمن مساعداً في تثبيت دعائم الحكم ـ كما يقال ـ وأن يجنبه التآمر الداخلي والخارجي ويتصدى لكل احتمالات المعارضة والشغب وإضعاف النظام. فأجهزة الأمن تقوم بمهام ذات طابع بيروقراطي ـ فني يخدم السياسات العليا بطريقة غير مباشرة ولا يتدخل في وضعها فهو يتحمل مسؤولية حمايتها على الرغم من أنه لم يشارك في وضعها. في الأمنوقراطية الأجهزة شريكة أصيلة في وضع السياسات وفي تنفيذها، لذلك لا

---

(٣٨) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٤٤.

يعمل أفراد الجهاز في الظلام أو خلف ستار بل يبادرون إلى التفاوض والحوار والتنفيذ. وهناك أمثلة عديدة أبرزها السيد عمر سليمان المسؤول الأمني بدرجة وزير وهو يقوم بمهمة وزير خارجية في القضية الفلسطينية ويتعامل مع القادة الفلسطينيين بصلاحيات واسعة ويعقد المؤتمرات الصحافية والمقابلات الإعلامية. وفي السودان يقوم اللواء صلاح عبد الله مدير جهاز الأمن الوطني وهو مهندس في التأهيل العلمي، وقد ظهر في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤ في مؤتمر صحفي ثم لبى دعوة صحيفة **الوطن** السودانية لإفطار رمضاني جمع سياسيين وصحافيين وأكاديميين، والأهم من ذلك قيامه بلقاءات مع زعماء المعارضة، من بينها اللقاء مع السيد الصادق المهدي في القاهرة، وتلك مهمة يفترض أن يقوم بها الأمين العام لحزب المؤتمر الوطني الحاكم.

وفي حديث صحفي يقدّم المهام الجديدة للجهاز والتي تتجاوز مجرد حماية النظام يقول: «من عيوب انغلاقنا على أنفسنا رسمت صورة مغلوطة وفي هذه المرحلة فإن من اهتمامنا أن نقوّي علاقتنا بالمواطن حتى نكون ملاذه الآمن فلسنا جهازاً للتخويف والإرهاب والعقاب ولكننا جهة تتعاون مع الناس لما فيه خيرهم بل وخير البشرية جمعاء، ونسعى لكي تكون علاقتنا مفتوحة وقوية مع المواطن. وحدّد موقفه بوضوح من مستقبل السياسة في السودان كلاعب أساسي، يقول: «في تقديري فإن صلاح أمر السياسة في السودان يتم ويتحقق بتراجع الجيل القديم عن المسرح السياسي وعليه أن يفتح الباب لقيادات جديدة شابة أهم برامجها الاتفاق على الثوابت الرئيسية في البلاد، وإذا تم ذلك فليس هناك مشكلة في فتح أبواب الحريات للعمل السياسي»[٣٩]. ويمكن أن نسترشد بقوله عن الجهاز في تحديد مرحلة الأمنوقراطية حين يقول: «إن جهاز الأمن مؤثر وحاضر ومشارك في كافة سياسات وقرارات الدولة بحكم حضوره واطلاعه بكافة المعلومات في كل الساحات ونطمئن الكافة بأن الجهاز موجود في كل المجالات ونحن نقوم بتوظيف كافة مجهودات شبابنا في مؤسسات الدولة المختلفة»[٤٠].

من الواضح أن عناصر الأمن سيحتلون موقع الضباط نفسه في الخمسينيات والستينيات فقد كانوا آنذاك الفئة الأكثر حداثة وتنظيماً وهذا ما جعل بعض الباحثين يشيرون إلى أن الجيش المصري ـ في سياق مجتمعه باعتباره «إنتلجنسيا ترتدي الزي العسكري». وينطبق على عناصر الأمن وصف هانتنغتون (Huntington) للضباط

(٣٩) انظر: **البيان**، ١١/١/٢٠٠٣.

(٤٠) المصدر نفسه.

بالحداثة، «فهم فئة في كيان مهني يقوم على الاحتراف الذي هو نمط خاص لمجموعة وظيفية شديدة التميز. وتتميز المجموعة بثلاث صفات: المعرفة والمسؤولية والمشاركة. **الأولى** تعني التأهيل والدراسة، و**الثانية** القيام بواجب أساسي في المجتمع، أما المشاركة فتعني اشتراك أفراد المهنة في الإحساس بوحدة عضوية والوعي بأنفسهم»[(٤١)].

يمثل السودان نموذجاً جيداً لدور الأمنوقراطية بسبب الضعف والتشتت اللذين أصابا الحركة بالإضافة إلى التقوية المستمرة لجهاز الأمن منذ قيام انقلاب ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩ الذي هندسه ونفذه الإسلامويون الذين كانوا أقلية سياسية ولا يمكنها أن تفرض سيطرتها إلا من خلال قبضة أمنية قوية تتجاوز كل حدود العنف والقسر كما حدث في السودان خلال السنوات الأولى لحكم الجبهة الإسلامية القومية، يقدم د. الأفندي تحليلاً دقيقاً على الرغم من بعض لمساته التبريرية: «الجهاز الوحيد الذي كان له من التماسك والانتشار والقدرة كي يتولى بعض مهام التنظيم السياسي الغائب كان جهاز الأمن. فقد أعطى النظام أولوية كبيرة لبناء أجهزة أمن فعالة (. . . .) وقد كانت هذه الأجهزة هي الوحيدة المطلعة على كافة ملابسات الوضع، والوحيدة التي تملك حرية الحركة الكاملة، والوحيدة القادرة على تأمين قنوات الاتصال بين جميع المراكز الفعالة في النظام.

ومن هنا أصبحت الأجهزة الأمنية تلعب الدور الأكبر ليس فقط على صعيد تأمين الحكم، بل أيضاً على صعيد التنسيق السياسي»[(٤٢)]. ويضيف: «عملياً إذاً أصبح جهاز الأمن أقرب ما يكون إلى التنظيم الحاكم في الدولة الجديدة»[(٤٣)] هذا تعريف للأمنوقراطية بامتياز(Per se) أن يصبح أو يكاد أن يصبح هو التنظيم الحاكم. ففي الحالات التي يصل فيها جهاز الأمن هذه الدرجة يمكن أن يطلق عليه المصطلح، فهو ليس مجرد جزء من البناء يقوم بوظيفة محددة، بل هو البناء ثم يقوم بوظائف داخله.

على الرغم من أن الأمنوقراطية هي نتاج فشل الدولة العسكرية الاستبدادية- التحديثية في الوقت نفسه، إلا أنها تحاول استثمار فشل تلك التجربة. فقد أعقب

---

(٤١) Samuel Huntington, *The Soldier and the State; the Theory and Politics of Civil-military Relations* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1957), pp. 7-17.

وأورده بعيري، في: بعيري، **ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربي**، ص ٢٩٥.

(٤٢) عبد الوهاب الأفندي، **الثورة والإصلاح السياسي في السودان** (لندن: منتدى ابن رشد، ١٩٩٥).

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٦-٤٧.

الإخفاقَ القلقُ والتوتر والتوجس والصراع. وتعمل الأمنوقراطية على التحكم والسيطرة على كل هذه المظاهر والانتقال بهدوء إلى مرحلة ما بعد الأزمة، يقول غليون: «إن الانقلاب الحقيقي في تاريخ المجتمعات العربية والعالمثالثية عامة ليس ما نشهده من انقلابات عسكرية على الدولة أو داخل الدولة، ولكنه الدولة ذاتها بما تمثله من أداة استثنائية لقلب الأوضاع والتحكم بالمجتمعات والتلاعب بمصيرها ومستقبلها. وهذا ما يجعل منها مصدر العنف الرئيسي ومحوره، بقدر ما يشكل هذا العنف القابلة القانونية للتقدم والتحويل المتسارع»[٤٤]. وهنا يأتي دور الأمنوقراطية التي آلت على نفسها أن تقوم به في الخروج من المأزق، يواصل غليون: «بل إن ترويض هذا العنف وتنظيمه وتأهيله لا يزال يشكّل موضوع التاريخ الأساسي للسياسة والمغزى الحقيقي لتاريخ جماعات هدفها الرئيسي الدخول في التاريخ. وربما كانت آليات الاستعباد والخوف من التهميش والعزلة أكثر أشكال هذا العنف قسوة وأخطرها على الإطلاق وأشدها ضغطاً على معنويات الأفراد والجماعات. فهل هناك مخرج من هذا المأزق؟»[٤٥].

ويقول غليون: «ليس ما نعيشه اليوم إلا تاريخ انحطاط هذه الدولة وفشلها الشامل. لكن لا يمثل هذا الانحطاط الطويل الذي بدأ منذ الساداتية تجاوزاً بالمعنى التاريخي أي انتقالاً نحو نمط جديد للدولة» فهو لا يدري في أي اتجاه سوف يتم تجاوز الدولة التحديثية؟ وهي يمكن تجديد فكرتها أم إن إحياء الدولة الصنم يحتاج اليوم إلى روح جديدة تتقمصها، وما هي هذه الروح المفقودة؟ ويصل غليون إلى استنتاجٍ يؤكد اتجاه تجديد استبداد من نوع آخر.

فقد تمت عملية ثنائية هي إخفاق الدولة التحديثية وفي الوقت نفسه إجهاض التغير الاجتماعي وبالتالي فهو لا يرى غير: الفاشية الجديدة، وأعتقد أنها تقارب الأمنوقراطية «ولا تعني الفاشية الجديدة فاشية الثلاثينيات من هذا القرن، ولكن نظاماً جديداً قائماً على وضع الدولة كلياً في خدمة المصالح الضيقة القائمة وعزل الأغلبية الشعبية عن أي مجال من مجالات المشاركة الجماعية السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية»[٤٦]. والآلية التي يعمل النظام على تطويرها هي بالضبط الآلية الأساسية للأمنوقراطية وهي آلية الاحتواء «أي فصل النخب المتعددة المشارب عن أصولها

---

(٤٤) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٠١.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

المختلفة وصهرها في بوتقة واحدة». ويحتاج هذا إلى عقيدة جديدة وتوازن جديد في المصالح «وهو ما سوف تقدمه لها بعد إعادة تركيبها وترجمتها ترجمة واقعية عقيدة الديمقراطية الدعائية أو ديمقراطية الواجهة (. . . .) إن الفاشية الجديدة ليست في الواقع إلا استراتيجية انتزاع ما يعادل جزيرة صغيرة للنظام والأمن والازدهار من بحر الفوضى السائد والدائم»[٤٧].

لا يوجد انتقال أو تحوّل حقيقي في نظم الاستبداد الجديد بعد فشلها، وما التغيير الذي حدث في عهد السادات مثلاً وفي الدول الأخرى، هو مجرد نقل من نموذج فرعي للتسلطية إلى نموذج فرعي أو تأرجح ـ كما يقول النقيب ـ «بين النماذج الفرعية التسلطية بينما تحاول أجهزتها الدعائية إعطاء الانطباع وكأن انتقالاً حقيقياً للديمقراطية قد حصل»[٤٨]. ويرى أن القصد من التأرجح ليس محاولة الخروج من الأزمة البنائية التي أوجدتها سياسات الدولة التسلطية بقدر ما هو سياسات ترضية تهدف أساساً إلى ترضية السكان المطالبين بمزيد من الديمقراطية ـ البرلمانية ذات الضمانات الدستورية. وبالفعل قدّمت أنماط حكم شبه ديمقراطية بينما ظل احتكار النخبة التي أنتجها النظام العسكري لمصادر القوة والثروة في المجتمع. وقد سمح بتكوين أحزاب بشروط مقيدة، كذلك البرلمان سلطاته في محاسبة ومراقبة الحكومة محدودة ويسميها النقيب بحد السيف[٤٩].

من المؤكد أن الأمنوقراطية لن تغامر بتجريب الديمقراطية ولكن سوف تجيد أدوات الضبط بحيث يبدو ظاهر الأشياء وكأنه يتجه نحو الحرية والديمقراطية والانفتاح. لذلك سوف تلجأ إلى آليات عديدة منها الاحتواء ـ الذي سبق ذكره ـ كما أن الدعاية ستلعب دوراً جيداً في عملية التحييد أو اللامبالاة والنتيجة واحدة هي ضمان غيابها أو تدجينها لو وجدت. وتعبر حنة أرندت جيداً عن حالة الجماهير في وضعية كهذه: «وحدهما الرعاع والنخبة من يمكن أن تجتذبهما انطلاقة التوتاليتارية نفسها، أما الجماهير فينبغي أن تُحمل على تأييد التوتاليتارية من خلال الدعاية»[٥٠]. وقد تلجأ الأمنوقراطية إلى تذرير (Atomization) أو فردنة الجماهير أي حرمانها من العمل الجماعي والاكتفاء بشغلها بقضايا شخصية وذاتية. وفي الوقت نفسه تتحدث السلطة عن المسيرة المليونية.

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٤٨) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ص ٣٤٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٥٠) حنا أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة أنطوان أبو زيد (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣).

تلجأ الأمنوقراطية إلى خصخصة الأمن والقمع، أي عدم مركزيته في يد الدولة، إذ تقوم مؤسسات غير حكومية بدور قمعي وتعسفي واضح. وأقصد هنا المؤسسات الدينية التي يسمح بها بمراقبة وضبط الأمور ذات الصلة بالدين مع توسيع هذه الأمور لكي تشمل كل شيء، بالذات الآداب والفنون وحرية التعبير. ولذلك يتم تنشيط أو إنشاء هيئات تساعد في منع الحريات. فقد عادت فكرة الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعرفت الفترة الأخيرة منع كثير من الكتب والأفلام والمهرجانات كما أن التكفير والاتهام بالردة مسائل لم تتوقف. وستقوم الأمنوقراطية بتفويض مثل هذه السلطات إلى المجتمع ـ كما تقول ـ ولكنه غالباً هو جزء من المجتمع وقد يمثّل كل الحزب، وهذه حيلة المنظمات الشعبية التي ترعاها الدولة لتعويم المجتمع المدني، فالدولة تنافس المجتمع المدني من خلال تكوين منظمات تابعة سراً لها. بالإضافة إلى عمليات الاختراق التي تشمل كل مناحي الحياة والمجتمع.

في الأمنوقراطية تتجاوز الدولة الاحتكار إلى مرحلة التنافس غير المتكافئ فهو توظيف للاحتكار السابق فهي تدخل ميادين مثل الاقتصاد وكأنها ضمن حرية السوق بينما هي تمتلك الحماية والانحياز، لأنها تملك أسرار ومعلومات العملية الاقتصادية ولا تتعامل مع المجهول.

تتميز الأمنوقراطية بانتشار واسع لعناصرها في مجالات جديدة تماماً بالذات في الاقتصاد والإعلام والتعليم، فهناك شركات ومؤسسات مالية تتبع مباشرة لجهاز الأمن ولا تقف مهمة مثل هذا الفرع أو التخصص عند زيادة القوة المالية للأمنوقراطية بل يساعد في توجيه السياسة الاقتصادية بالذات عملية الخصخصة التي قد تواجه مشكلات وعقبات وتهرّب وتحايل. أما الإعلام فهذا مجال قديم في استمالة وشراء الكتّاب والصحافيين والإعلاميين فسيكون لجهاز الأمن صحفه ومجلاته ووكالات أنباء ومستقبلاً قنوات فضائية وإذاعات. هذا بالإضافة إلى مراكز البحوث والدراسات، وسوف يهتم الجهاز بقياس الرأي لتكوين رأي عام موالٍ.

وكما هو معروف فهو، أي الجهاز، صاحب أكبر مخزون للمعلومات بطبيعة عمله وسيقوم بتطوير وتحديث وسائله في جمع المعلومات وتحليلها واستخدامها. أما مجال التعليم فهو من أهم الميادين، لذلك لن يتوقف نشاط الجهاز عند تجنيد الأساتذة والطلاب، بل يتوقع إنشاء مدارس وجامعات ومعاهد خاصة ذات صلة مباشرة بالجهاز، ويعني كل هذا ضرورة وجود كوادر عالية التأهيل وجيدة التدريب، وهذا ما يحدث الآن فالعناصر الحالية ليست عسكرية، هناك أكاديميون وأساتذة جامعيون ومهندسون (مدير الجهاز نفسه) وأطباء وإعلاميون ومبدعون ويُتوقَّع أن يكون للنساء

موقعهن المميز داخل الجهاز. وسوف يستفيد من كل التطورات التي يشهدها تخصص الكمبيوتر والإنترنت وكل وسائل الاتصالات.

ستكون الأمنوقراطية قائمة على فئة جيدة التنظيم وحديثة تملأ الفراغ السياسي الذي خلقته فترة غياب الديمقراطية مع الضعف الذاتي للأحزاب التي شاخ أغلبها وانتهى عمرها الافتراضي، ثم الانسحاب واللامبالاة السائدة بين الجماهير المنهكة. ويضاف إلى ذلك الإمكانيات الهائلة: إدارية وفنية ومالية وسوف تستفيد من هَوَس وهاجس عالميين تجاه الأمن ساد العالم بعد ١١ أيلول/ سبتمبر. وحتى الدول الراسخة في ديمقراطيتها سنّت قوانين استثنائية وقامت بإجراءات ضد الحقوق الأساسية للإنسان، لذلك لا تجد الأمنوقراطية رفضاً عالمياً لأن البيئة لن تكون معادية تماماً. وخاصة أن أساليب عمل أجهزة الأمن سوف تختلف عن الممارسات العنيفة والدموية السابقة ويكفيها القمع الناعم والطريقة الفابية، أي حصار واحتواء الخصم حتى يستسلم من دون معارك كما كان يفعل القائد الروماني فابيوس (٢٠٣ ق. م.).

خامساً: الأمنوقراطية وتعريب الإصلاح

تتصاعد الأمنوقراطية في مناخات المطالبة بالإصلاح وستكون هذه هي مرحلتها الحقيقية إذ لديها القدرة على الدخول في عملية الإصلاح باعتبارها نخبة بديلة تخلف مرحلة الاستبداد العسكري والملكي. فعملية الإصلاح ليست تغييراً جذرياً أو ثورياً بل هي مرحلة انتقالية ستحتوي على كثير من عناصر المرحلة السابقة الذين يمكن أن يخدموا رهانات جديدة. ويمكن القول بأن عناصر الأمنوقراطية سيكونون القوى الاجتماعية الرئيسية للفترة الراهنة.

قصدت بتعريب الإصلاح هو تكييفه مع الظروف العربية وإخضاعه لطريقة التفكير العربي في فهم الأشياء وإدارة الأمور. وهذا يعني محاولة تفريغ الإصلاح من مضمونه الحقيقي والتسويف في إنفاذ وإنجاز الإصلاح، والتقصير في إكمال العملية الإصلاحية. وهناك طرائق عديدة للتعريب تبدأ في تَوَهان المفهوم نفسه، أي الدخول به في مسارب وأزقة اللغة والاصطلاح وأنواع الإصلاح. ثم من أين تكون البداية: الإصلاح السياسي أم الديني أم القانوني أم الإداري أم التعليمي؟ وهل الإصلاح الشامل ممكن الآن ومرة واحدة؟ ثم بعد الأولويات يدور النقاش حول من الذي يقوم بالإصلاح؟

تعريب الإصلاح يعني عدم مواجهة القضايا المحورية فهناك محرمات تقف عائقاً أمام أي مراجعة صادقة وعلمية للذات وللواقع. وبالفعل بدأت معارك جانبية عديدة. هناك صعوبة في كسر الحلقة المفرغة، يقوم بصراع التخلف والاستبداد من

يقع في قلبه ويمثل جزءاً مستداماً من الواقع وفي الوقت نفسه يشكل غياب البديل معضلة.

من المتوقع أن تقود الأمنوقراطية مرحلة الإصلاح المعرَّب الذي لن يصل بالإصلاح إلى مداه، ولكنها سوف تشكّل انفراجاً مؤقتاً للاحتقان السياسي والاجتماعي وسوف يتم تأجيل الأزمة تحت أقنعة مختلفة وتستمر المناورة واللهو مع التاريخ.

تعقيـــب

طارق عطاء(*)

يثير د. حيدر إبراهيم علي من خلال طرحه عدة مسائل تعتبر ملحّة ومطلوبة في تقصّي ظاهرة الاستبداد والمسائل المتولدة عنها في المجتمعات العربية قاطبة. أركز في هذه المداخلة على مسألتين أساسيتين مشارتين في سياق الطرح، وهما: الاستبداد الجديد، والأمنوقراطية، باعتبار أن كل مسألة تسند وتُكمل المرحلة الأخرى، وتنعكسان معاً وبشكل ملموس في ثنايا يومياتنا المعاصرة. يذهب الطرح إلى القول بأن الاستبداد الجديد ارتبط في مراحل ما بعد الاستقلال بالهيمنة العسكرية على زمام الأمور من جهة، وبالملكية المتوارثة من جهة أخرى. هنا ينطرح سؤال أساسي: لماذا لم يقاوم الناس، ولا أقول الجماهير، بالنظر إلى أن هذا المفهوم لم يكن متجسداً كلياً في إطار الدولة العربية الوليدة، مظاهر الاستبداد الجديد منذ الوهلة الأولى لقدومه؟! بل من الواضح من تتبع أشكال هذا الاستبداد الجديد أن الانبهار والتعلق بحدث التغيير السلطوي (الجديد) يماثل أو يضاهي الامتعاض والرفض للحدث ذاته، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل بوضوح على هشاشة التركيبة الاجتماعية والثقافية للمجتمع.

وبينما يذهب الطرح أيضاً إلى عزو أهم أسباب فشل التجارب الديمقراطية لغياب الطبقة الوسطى، فيمكن إضافة أن حالة المفعول به التي لبثت في المجتمع طويلاً هي التي مهّدت بشكل أساسي لطغيان الفاعل واستبداده في كل اتجاه. ومن الأمور الباعثة على الإحباط حقاً، ارتباط مسألة التغيير والتصحيح في المجتمع بانقلاب عسكري ومستبد جديد، وارتباط الخلاص في عقلية الجماهير من بزّة خضراء ببزة أخرى قد تفوقها اخضراراً، ولكنها في النهاية خضراء، وهذا يعني:

(*) باحث عربي من السودان مقيم في كندا.

انفراد جديد بالسلطة، حتى استقر في هذه العقلية أن المؤسسة العسكرية هي الكفيلة بالسلطة، وما عداها يعني الفوضى وانفلات الأمور. وبالنظرة ذاتها، فإن هذا المجتمع الكاره للاستبداد هو المجتمع نفسه الذي تحلّق في ما بعد حول المستبد وسلطته، أي حينما تبارك مجموعات متنوّرة وغير متنورة خطوات الوافد الجديد المتسلطة. ومن ثم يصبح المجتمع، بطريقة أو بأخرى، منتجاً للداء وباحثاً عن الدواء في الوقت نفسه.

يدرك كل نظام استبدادي أهمية توظيف وسائل الإعلام من صحافة وإذاعة وتلفزة في ترسيخ المبادئ والأفكار السياسية وتدعيمها ونشرها بين صفوف الجماهير، وحتى تفسير مدى أهمية قدوم النظام الاستبدادي إلى الساحة السياسية الذي غالباً ما يكون في شكل انقلاب عسكري. ويجد الإعلاميون أنفسهم أمام خيارين: التطبيل للنظام الجديد، والقبول بالحد الأدنى من فرص نقد الرؤى والثغرات التي يطرحها النظام، أو الكفّ عن ممارسة المهنة نتيجة ضغوط يمارسها النظام، والفرار إلى الخارج لممارسة المهنة. وهذا الخارج غالباً ما يكون أوروبياً أو أمريكياً.

ومن صور ترسيخ الإعلام لشرعية النظام الجديد، أذكر التهاني والتبريكات والمباركات الهائلة التي بثها التلفزيون السوداني ما بعد انقلاب ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩ التي أجهضت تجربة ديمقراطية وليدة، فكيف تحولت الجماهير من مساندة حالة ديمقراطية صنعتها وكانت تتوق إليها دوماً، إلى مساندة نظام عسكري كانت تشكو منه وتحمّل ويلاتها له؟! وربما السبب في ذلك يعود إلى أن التجربة الديمقراطية المحاصرة بالأخطاء والظروف الاقتصادية السيئة قد شكلت لدى البعض من الجماهير واقع أن الخلاص من مساوئ أو سلبيات مصاحبة لتطبيقات التجربة الديمقراطية يكون بالارتداد إلى المربع الأول: الانقلاب العسكري. إذاً، ما أسباب هذا الاعتقاد الذي ساد خطأً لدى قطاعات من الجماهير بأن الإصلاح السياسي يرتبط بثورة العسكر وليس بثورة المدنيين؟! مرد ذلك الاعتقاد قد يتمثل في غياب التفاعل الكلي ما بين قادة العمل الديمقراطي والقواعد الشعبية، فالأحزاب السياسية تنتظر من الجماهير أن تلتف حولها وتأتي إليها من دون جهود متكاثفة من هذه الأحزاب للانتشار وسط الجماهير، وطرح برامجها عليها باستمرار، وتأكيد جديتها في أنها خيار الخلاص المرتقب. من هنا، فإن بعض فئات المجتمع السياسية المنوط بها محاصرة الاستبداد واقتلاعه أو المساهمة في محاربته، تمثل شريكاً، بطريقة ما وبلا وعي منها، في استمرارية هذا الاستبداد، حينما تعجز وتقصر في القيام بواجبها كما ينبغي.

وفي ما يتعلق بمرحلة الأمنوقراطية، يذهب الطرح إلى أنه «ستكون

الأمنوقراطية قائمة على فئة جيدة التنظيم وحديثة تملأ الفراغ السياسي الذي خلقته فترة غياب الديمقراطية مع الضعف الذاتي للأحزاب التي شاخ أغلبها وانتهى عمرها الافتراضي. . . ». وعليه، يمكن التساؤل: أين وصلت جهود الأحزاب السياسية في تجديد برامجها وطريقة عملها والبحث عن وسائل ناجعة في تحويلها إلى أهداف واقعية؟ من المؤسف حقاً أن يكون جلّ عمل حزب سياسيٍّ ما مرهون بالالتفاف حول آراء يطرحها زعيم الحزب/ الرمز من دون أن يصحب ذلك برنامج عمل واضح للحزب، له اتصاله المؤثر والفعال مع قضايا الجماهير، مما يجعل مثل هذا الحزب وغيره من الأحزاب المشابهة له، مجرد واجهات للاختلاف مع النظام الاستبدادي، وليس أدوات تغيير حقيقية لحالة الاستبداد.

على الصعيد الإعلامي، تتمثل خطورة الأمنوقراطية في قلب الحقيقة وتزييفها: النظام المستبد يصبح الخيار السياسي المتاح، وما عداه هو خيار معادٍ وهدام ومخرّب للبلاد، بحيث يتم تشويه صورة الخيار الآخر (أحزاب سياسية، تنظيمات وجمعيات إنسانية وحقوقية. . .الخ.) وتقديمه على أنه عدو وعميل ويخدم أهدافاً خارجية. وفي إطار مناداة هذا الإعلام المطبّل للنظام الاستبدادي للآخرين إلى عقد مصالحات سياسية مع النظام، يتم تسويف مسألة الشرعية، ومن له الحق في العفو والمساومة والتصالح مع الآخر، بينما يتوقع الطرح «أن تقود الأمنوقراطية مرحلة الإصلاح المعرّب الذي لن يصل بالإصلاح إلى مداه، ولكنها سوف تشكل انفراجاً مؤقتاً للاحتقان السياسي والاجتماعي، وسوف يتم تأجيل الأزمة تحت أقنعة مختلفة. .» إلا أنه يمكن القول إن المجتمع العربي ممثلاً في الشريحة المتنورة فيه وقوى الديمقراطية بأشكالها المختلفة، مطالبة بالنهوض سريعاً لإحداث صدمة تأثيرية إيجابية في الجسم السياسي المحاصر بأشكال الاستبداد القديمة والجديدة، وذلك من خلال الإصرار على الحضور بفاعلية بين قطاعات الجماهير المختلفة، ولن يكون خروجنا من حلقة الاستبداد كما نريد إلا إذا صممنا على الخروج منها ببرنامج عمل واضح وإرادة قوية ثابتة. من هنا، فإن الإجابة عن سؤال: أين المخرج؟ مرهونة بحركتنا السريعة نحو فعل التغيير أكثر بكثير من التفكير الطويل في فعل التغيير نفسه.

المناقشــات

عبد الوهاب الأفندي (رئيس الجلسة)

١ ـ محمد سعيد الشهابي

عندما نتحدث عن الاستبداد، ماذا نقصد به؟ الاستبداد يأخذ عدة أشكال: فأحد أشكاله أن لا يأخذ الحاكم بآراء المحكومين، أو يقصيهم عن الحكم ولا يسمح لهم بالمشاركة في صنع القرار. والنمط الأكبر والأكثر وجوداً في عالمنا هو أن يبقى الحاكم مدى العمر حاكماً، ثلاثين أو أربعين سنة مثلاً، كما حدث في عدد من البلدان العربية. الاستبداد يعني كل هذه الأشكال. الدكتور عبد الوهاب قبل قليل سأل سؤالاً أجاب عنه الإخوان قال: ما هي الآليات التي تساهم في ديمومة الاستبداد؟

أنا أعتقد أن الفساد المالي عنصر مهم. الفساد المالي والإداري يدعم الاستبداد بتوفير الأرضية التي تجعله قادراً على استحصال دعم من قطاعات كثيرة، خصوصاً قطاع المثقفين. فالمال يشتري كثيراً من النفوس ويكسر المعنويات بما يوفره من إغراءات كبيرة. وحتى في الدول الديمقراطية، هناك مصاديق لقدرة شراء المواقف بالمال. ففي الأسبوعين الماضيين، بتاريخ ٢ وتاريخ ٩ آب/ أغسطس، نشرت جريدتان بريطانيتان منفصلتان (**الصنداي تلغراف**، و**الصنداي ميركوري** اللتان تصدران في برمنغهام) مقالتين تتحدثان عن أعضاء برلمان بريطانيين ذهبوا إلى البحرين ومصر مع زوجاتهم لقضاء إجازات مدفوعة الثمن من قبل حكومات تلك الدول. فعلى مدى السنوات السبع الماضية، كان الواحد منهم يقضي مع زوجته إجازة سنوية تدفع حكومة البحرين نفقاتها، فيسافر الزوجان على الدرجة الأولى، ويوفر لهما سكن في أغلى الفنادق، في مقابل دعم النظام وتحسين صورته والدفاع عنه. فبالمال يمكن شراء النفوس الضعيفة.

ما هو دور المثقفين العرب في مواجهة هذه الظاهرة؟ كتبت في مقالة نشرت في جريدة **القدس** قبل بضعة أسابيع بعنوان حول «مثقفونا ومثقفوهم» تطرقت فيها إلى

حالة الفساد التي تعشعش في بعض النفوس. مشكلتنا أن مثقفينا مستعدون لدعم الاستبداد تحت الإغراء بسبب الوضع المالي وصعوبات الحياة. كما أن الوجهاء مستعدون لدعم الاستبداد ويخدعون البسطاء. ففي البحرين مثلاً استطاع النظام شراء المواقف والذمم، فقام البعض بكيل المديح له عبر مقالات تؤكد أن النظام أصبح ديمقراطياً بتفوق. ونظراً إلى الحالة البائسة التي تعيشها أمتنا، يظهر بعض المثقفين ليؤكدوا أن هذا النظام الشمولي تحوّل إلى نظام ديمقراطي بقدرة قادر. هذا أمر محيّر حقاً. فهل المستبد الذي بقي في الحكم ثلاثين سنة يمكن أن يتحول ويصبح ديمقراطياً؟ يعني هل يمكن الديمقراطية أن تولد من رحم الاستبداد، ومن حاكم مستبد؟ هذا سؤال ينتابني كثيراً، ولكن لا أدري الجواب عنه، ما اذا كان ذلك ممكناً أم لا؟

يبدو أن هناك من يظن أن من الممكن أن شخصاً يحكم بلاده بالحديد والنار، قادر على أن يتحول إلى شخص ديمقراطي متى شاء، وتنطلي الخدعة على المثقفين. فهناك مشكلة كبيرة اذا كنا نعتقد أن باب التوبة مفتوح بشكل دائم، ولكن هل يمكن فعلاً أن يتحول الحاكم المستبد إلى حالة أقل استبداداً وأقرب إلى الديمقراطية؟ إنه يستطيع أن يخدع، وبالتالي إذا تحدثت عن الديمقراطية، فهو يعطيك ديمقراطية، وإذا تحدثت عن مناصرة فلسطين، فهو سبّاق إلى ذلك، وإذا تحدثت عن الدين، وتريد أن تطبق الشريعة، فهو ايضاً يطبق الشريعة قبلك، وهو بذلك حرباء يتلون بحسب التلاوين، كل ذلك لخدمة الاستبداد. هذا يعني أنه يتذاكى، ونحن أيضاً مستعدون للتذاكي لأنه يتذاكى علينا.

هناك نقطتان أخيرتان على وجه السرعة:

النقطة الأولى: إن الاستبداد يصل إلى حد تأميم الثقافة، فالثقافة هي ثقافة المستبد، وبالتالي لا صوت فوق صوت المستبد.

النقطة الأخيرة: إنه يستطيع أن يؤمم المعارضة، فالمعارضة هي تابعة للمستبد، وهي تصفق للمستبد وتصبح جزءاً من دعم الاستبداد، وهي تدّعي المعارضة.

٢ ـ أحمد قعلول

مداخلتي هذه مرتبطة بالكلام الذي سبق ورقة د. حيدر على المداخلة التي قدمها الأستاذ خالد الحروب، ولعل في قولي معارضة لرأي تردد في تفسير الاستبداد بأنه راجع إلى أسباب ذاتية داخل المجتمعات العربية الإسلامية. عنوان الرأي: هو أن الاستبداد متواصل ومستديم، ولعله يتجدد داخل مجتمعاتنا العربية الإسلامية لأنها

مجتمعات في الحقيقة تقاوم وليس لأنها مجتمعات ساكنة، فلو كانت هذه المجتمعات ساكنة ترجئ أمرها إلى الآخرة، لما كانت هناك حاجة إلى الاستبداد والطغيان. وذلك أن شرطاً أو أداة وشكلاً من أشكال ممارسة السلطة هي ضمان غياب المقاومة لدى الجهة موضوع الفعل التسلطي، وقد عبّر عن هذا الرأي عدد من الذين يدافعون عن نظريات السلطة، فقد عبّر عنها مثلاً ستيفن لوكس (Steven Lukes) في كتابه **الحكم** *(Power: A Radical View)*، إذ اعتبر أن أرقى أشكال ممارسة السلطة تتمثل في أن تقنع موقع ممارسة السلطة بأن استجابته لطلبك من مصلحته، فتزول الحاجة إلى استخدام العنف، إذ يغيب الإحساس بالتناقض في المسار. فوجود الصراع في المجتمعات العربية أو غيرها هو دلالة على أن هذه المجتمعات حية، في الحقيقة، وأنها تقاوم. فبمجرد وجود مساجين رأي أو مساجين سياسيين، وأن هذه الأمة تقدم من أبنائها من يموت ويستشهد من أجل الحرية والكرامة؛ كل هذه معان تدل على أن هذه الأمة في الحقيقة تقاوم، وأن شروط مقاومة الاستبداد متواصلة فيها بسبب هذه المقاومة.

أنتقل إلى الجزء الثاني من الفكرة، بسرعة، فأنا أقول: إن هناك خوفاً من الديمقراطية في العالم العربي والجزائر. ومن أهم الأمثلة التي تعبّر عن هذا الخوف الدولي من نشوء ديمقراطية في العالم العربي، هناك المنظومة الدولية التي ما فتئت تحارب الإصلاح في العالم العربي الذي بدأ منذ القرن الثامن عشر. فقد بدأ الإصلاح في تونس مع خير الدين التونسي، ولنا كذلك تجربة مع محمد علي في مصر، وتجربة خير الدين في الآستانة، والأمر نفسه حدث في كل هذه التجارب، عندما وقفت الأساطيل الفرنسية والبريطانية لفرض أجندتها على هذه البلاد. وفي تونس، وقفت هذه الأساطيل في مرفأ حلق الواد لتفرض ما يسمى بـ «عهد الأمان»، وكذلك وقف الأسطول البريطاني كي يوقف تجربة محمد علي في مصر. فهناك مسار دولي جديد بدأ خاصة منذ اخترع هذا الغرب البارود وتمكّن من احتكار الخشب لمنع الإمبراطوية العثمانية من صناعة السفن. فمنذ تلك اللحظة في تاريخ الأمة أصبح تفسير الواقع العربي لا يعود فقط إلى ما نراه في أنفسنا، فقد تغيّرت آليات التغيير داخل العالم العربي والإسلامي.

هذه الآليات اشتغلت منذ أن شوّهت الدولة الإسلامية الحلم الإسلامي. وقد كانت هذه الآليات تنتج الثورات والدول التي نقرأ عنها في التاريخ الاسلامي. إن صعود أوروبا غيّر المعادلة وأصبحت السياسة المحلية تحدّد ليس فقط بالواقع الذاتي، ولكن كذلك بسياسات دولية. إن مفهوم «الدولة الحديثة» (Modern State) والمتماهية مع الحلم والدولة القومية تنطبق في العالم العربي على مساحة جغرافية تمتد من المحيط إلى المحيط، وهذه الدولة غير مقبولة دولياً، ولذلك لا يسمح للعالم العربي بتحقيق

دولة حداثية أكان ذلك تحت شعار إسلامي قومي، أم قومي عربي اشتراكي، أم غير ذلك.

لا شك في أن الحديث عن الأسباب الذاتية صحيح ومعقول، فهي موجودة ولا شك في ذلك، ولكن التركيز على شرح الواقع وإرجاعه إلى هذه الأسباب يضيع التوازن ويشوّش الرؤيا. ولذلك فالموازنة مطلوبة، وخاصة في مثل هذا الواقع الدولي الواضحة فيه ضغوط الدول الكبرى.

أختم حديثي بالاشارة إلى مداخلة الأخ خالد للوعي العمومي أو الشعبي، وما تقوله أمهاتنا، إلى غير ذلك. في رأيي، فإن هذا الوعي قادر على المقاومة لزمن طويل لأنه غير متسرع. هذا الأمر يحتاج إلى تحليلات حقيقية، ولكن كلام أمهاتنا وجداتنا ودعاءهن على الظالم والمستبد وإحالة أمره إلى الله، هو الذي يغرس روح الثورة والمقاومة في الشباب، وهو الحليب الذي به تشتد روح الانتفاضة. وإن كانت هناك مشكلة حقيقية، فإنها تكمن خاصة في النخب، وفي تصورها لمشاريع الإصلاح. هناك خوف حقيقي بين النخب العلمانية بأطيافها والنخب الإسلامية، وما لم يتحقق نوع من الطمأنينة بين هذه النخب الحقيقية، فإن الدولة ستحافظ على قدرتها على الاستبداد. وأنا هنا أعود إلى كلام الشيخ راشد الغنوشي، والقصد أن أداة من أدوات التخلص من الاستبداد هو نجاح هذه النخب بكل أطيافها في إيجاد آلية للتحاور بينها، ولتوحيد جهودها ضد الاستبداد، فالدولة الحديثة ليست دولة يهمين عليها تيار أيديولوجيٌ ما مهما كانت أحلامه وموعوداته، بل هي دولة يكون الصراع فيها بين الأفكار صراعاً سلمياً، وليس صراع حرب. وشكراً.

٣ ـ خير الدين حسيب

سيدي الرئيس. . . أحب أن أبدأ ببعض التعقيبات حول ما تفضّل به الإخوان، وأنا أعتقد أنها تمثل خطورة كبيرة. . . الصديق العزيز محمد عبد الحكم دياب قال إنه يعتقد أن أكثرية الموجودين هم مع تدخّل قوة خارجية لفرض الديمقراطية في الحقيقة، فهذا كلام لا يسرّ. . . الأخ من البحرين تكلم وعمّم عندما ذكر فساد المثقفين، مما يعني أنه وضعنا في حالة بائسة. . . أرجو أن نبتعد عن هذه التعميمات. الأخ علي فخرو أراد مذهباً جديداً كأنه ينقصنا مذاهب. . . يا إخوان إن القضية أعمق من هذا الأمر، وأهمية دراسة الفلسفة أنها تجعلنا لا نتمسك بالظواهر، بل نفتّش عن الأسباب وننزل إلى الجذور. القضية هي أن الديمقراطية في الغرب لم تكن في السابق كما هي الآن، فالديمقراطية عندهم عبر التاريخ مرت بفترات أسوأ مما هي لدينا، وحدث قتل وذبح إلى آخر السلسلة. لو رجعنا إلى تاريخ إنكلترا أمّ الديمقراطية

نرى أنه حصل هناك في البدء صراع دموي. كما أنه عندما بدأت الديمقراطية لم تكن كما هي الآن، بل كانت هناك طبقة معينة في إحدى الفترات كان يحق لها وحدها فقط ممارسة الديمقراطية، كما أن النساء لم يكن لهن حق التصويت. . . إلى آخره، وقد أُدرجت أصواتهن في ما بعد. وفي سويسرا لم يكن يحق للنساء التصويت حتى خمسينيات القرن العشرين. ثم لماذا نحمّل كل الموضوع للإسلاميين؟، فالإسلاميون موجودون في البحرين وفي الكويت وفي الأردن وفي لبنان.

الأخ محمد الرميحي يقول: النيات. . . . يا أخي: لماذا النيات؟. . . فالنيات يعلمها الله، و«من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر». هل يعني هذا الأمر أن الآخرين كانوا أحسن من الإسلاميين في النيات؟ لنأخذ تركيا كمثال على ديمقراطية الإسلاميين، فهؤلاء إسلاميون وصلوا إلى السلطة، وهناك حزب وصل إلى السلطة ولم يقضِ على الآخرين. لا بد من القول أيضاً إنه يوجد في إندونيسيا ديمقراطية، ولكن للأسف فإن قضية الديمقراطية في منطقتنا العربية لم تصبح حتى الآن قيمة ندافع عنها مثل حاجتنا إلى الأكل والملبس والمسكن، بل يجب أن نكون دائماً مستعدين لأن نضحي من أجلها، فكل واحد في الخارج والداخل يريد من الآخر أن يعلّق الجرس. الديمقراطية لا تحدث ولا نستطيع أن نحصل عليها إلا عندما يضحّي كل شخص في حدود إمكانياته. فحتى نصل إلى هذه المرحلة نحتاج إلى تضحيات.

كذلك أعتقد أنه يجب عدم تعميم موضوع الاستبداد في الوطن العربي كأنما كل الدول العربية يتشابه بعضها مع بعض، فهي ليست متشابهة بعضها مع بعض، بل إن الوضع مختلف في العراق، كما في سوريا، والمغرب، والجزائر، فهي دول يختلف بعضها عن بعض في أمور عديدة. إن هناك عوامل عدة ساهمت في تعميق الاستبداد وفي الوضع الذي نعانيه، ومن هذه العوامل الخلفية الاجتماعية والثقافية للذين يعملون في العمل العام، فنحن نلاحظ ـ وأنا أتكلم هنا بشكل عام عن العراق وعن سوريا ـ أن الذين كانوا يعملون في العمل العام هم أناس متعلمون ومن عائلات ميسورة ولديهم استقلال اقتصادي عن الدولة. وهذا يعني أنه عندما كان يتحول الشخص إلى المعارضة، فإنه كان لا يحتاج إلى وظيفة في الدولة، بل بإمكانه أن يعتاش ويستمر ويعارض.

ونتيجة انتشار التعليم وشموله الطبقات الفقيرة وطبقات الأسر الصغيرة، فإن عدداً كبيراً من شبان بلداننا درسوا في الخارج على حسابهم، وقد أصبحوا يعتمدون على الدولة في وظائفهم ومعيشتهم. إذاً اذا ما أرادت الدولة الاستغناء عنهم وإخراجهم من الوظيفة، يصبح من الصعب عليهم العيش لأنه لا يكون لديهم ما يكفيهم من الدخل. وهذا الأمر أدى إلى ضعف في قدرة المثقفين الذين يعملون في

العمل العام على المقاومة مقارنة بالماضي، ليس لأن الأمر هو كما يقول الأخ من البحرين: «سقطوا، ونظروا إلى الدولة. . . . . » إلى آخره. فهناك مثقفون موجودون في السجون، وقسم منهم توفوا في السجون، فليس باستطاعتنا أن نعمم هذا الأمر على المثقفين.

لقد أصاب بعض المثقفين أو الذين يعملون في العمل العام الضعف، ولكن من جانب آخر فإن الدولة زادت سلطتها اقتصادياً، وزيادة سلطتها ليس بالضرورة لأنها تريد أن تتوسع اقتصادياً، لكن حصل ذلك لضرورات السيطرة وليس لاعتبارات أيديولوجية. في بلدي أشياء كثيرة غير موجودة حتى يقوم القطاع الخاص بالاستثمار. والناس دخلهم قليل وليس لديهم استثمارات، وبالتالي توسعت الدولة في دورها الاقتصادي، وفي دورها العلمي، وفي دورها التعليمي، وبالتالي أصبح عدد كبير من الناس يعتمد على الدولة، فتأثير الدولة أصبح أكبر من الأول، وهذا الأمر هو الذي الذي حصل في بعض البلدان العربية. لقد كانت النخب الحاكمة، سواء في العراق أو في سوريا، نخباً مستقلة، على الأقل في فترات ما بعد الاستقلال، وبالتالي كان لديها مفهوم معينّ عن السلطة، ولكن نتيجة الانقلابات العسكرية والأحداث السياسية دخلت بعض النخب إلى الجيش، واستعانت بالجيش نتيجة قلة صبرها، فحدثت الانقلابات التي كانت وسيلتها إلى السلطة.

ولما كانت قيادات الجيش في معظمها تتسم بالقيم العشائرية، دخلت القيم العشائرية إلى المدينة والى السلطة مع كل ما يتضمنه ذلك من قسوة وغزو وغنيمة. والذي يريد أن يطلع على هذا الأمر بالتفصيل، يمكنه قراءة كتاب الدكتور الجابري: **العقل السياسي العربي**، فهذه القضية ليست قضية أننا نحن في الأصل (العرب) من غير الممكن أن نكون ديمقراطيين، ولا لأن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية، بل إن هناك أسباباً بنيوية في المجتمعات العربية تحتاج إلى معالجة، ويجب أن نكون مستعدين للتضحية من أجلها.

٤ ــ عبد النبي العكري

نحن نضع المسؤولية على الاستعمار في جميع مصائبنا وفي استهداف الإمبريالية حالياً للأمة العربية والإسلام، ولكن هل نحن الوحيدون الذين جرى استعمارهم أو استهدافهم؟ هل كل ما جاء به الاستعمار شرّ مطلق؟ لقد كانت الأديان المستهدفة في مراحل حكمهم هي البوذية والهندوسية والكونفوشيوسية، وثم الشيوعية. لذلك أطرح بعض الأسئلة: لماذا نجح التغيير الديمقراطي في جورجيا بينما فشل في أذربيجان المجاورة؟ هناك أسباب لاستقرار الاستبداد، ويجب ألا نتكلم على إتقان فن

الحكم في الدولة ووسائل سيطرتها، فالانقلاب مستحيل والثورة مستحيلة على مختلف المستويات الآن.

٥ ـ محمد محجوب هارون

أنا أؤيد عبد الوهاب لأننا الآن انتقلنا إلى الزمن السياسي المعاصر، وما نقوله ليس موقفاً ضد التجارب التاريخية، وإنما محاولة للاستفادة من التجارب المعاصرة، وأعتقد أن هذا أمر مهم جداً وذلك حتى لا نبدو وكأننا نغرق في حالة من التاريخ فقط.

النقطة الأولى هي أنني أشعر أنه يوجد بضع تعميمات لا تزال تتردد في الأحاديث، ومن الضروري الاستدلال على هذه التعميمات فيها، بالإضافة إلى كل ما قيل، وبعض التصنيفات، وربطها بعضها ببعض وبالتيارات الأيديولوجية. كما أنه يجري الحديث عن الديمقراطيين أحياناً أو قوى الاستنارة. . . .الخ.، وكأن هنالك مجموعات عقائدية بعينها، ليست هي بالضرورة ديمقراطية، لكن الصحيح طبعاً أن الاستبداد عامّ كما ذكر في أكثر من حديث: إنها حالة غير محكومة بأيديولوجيا بعينها أو بفكرة بعينها، كذلك الموقف الديمقراطي أو الموقف تجاه الديمقراطية، ليس بالضرورة موقفاً محكوماً بعقائدية بعينها. وهنالك أيضاً بعض المفاهيم تتردد وكأن هناك اتفاقاً حولها، وليس بالضرورة مفاهيم متفقاً عليها، بل إذا تمّ تتبعها إلى جذورها التاريخية الثقافية، يصعب علينا جداً أن نعتمد لها التعريفات الشائعة الآن، مثل الحديث عن العلمانية. وفي الحقيقة أجد نفسي متحفظاً كثيراً جداً على الحديث عن العلمانية في الواقع العربي، فكثير من الإخوان يلجأون إلى تعميمات مضللة، كما ما ورد في حديث أحد الإخوان المشاركين الذي عرّف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة.

وأعتقد أن هذه أحد التبسيطات الموجودة في الفكر السياسي العربي المعاصر، مما يحتاج إلى مراجعة لأنه معلوم لدى الدارسين بأن العلمانية نشأت في مجال ثقافي وتاريخي مخالف تماماً لما هو موجود لدينا، وفي سياقه والممارسة التي ترتبت على هذا السياق الذي نشأت فيه العلمانية باعتبارها مرجعية الحاضر القائم، أي في مقابل مرجعية تعتمد الغائب. والمشاهد كذلك هي أعمق وأبعد كثيراً من وصفها بأنها مجرد فصل الدين عن الدولة، بل إذا حاولنا أن نطبّق هذا التعريف على التجارب السياسية العربية المختلفة في مشارق العالم العربي أو مغاربه، أو حتى على امتداد العالم الإسلامي كله، يصعب جداً أن نتحدث عن نموذج حكم سياسي مجرد تماماً من تأثير الدين في الدولة، أي إنه يصعب أن نجد هذا الأمر في ماضينا أو حاضرنا.

حتى في بعض التجارب التي ادعت ذلك، بل حتى في الدول الأطلسية عبر الأطلسي شرقاً وغرباً، إذا بحثنا نجد بعض الرمزيات الدينية الموجودة في التجارب السياسية. فأنا أتصور أن هناك حاجة إلى مراجعة مفهوم العلمانية، وبالتالي تتوقف كيفية تطبيق العلمانية في التحليل الأخير على الواقع العربي المعاصر.

النقطة الثانية التي أحب أن أقولها لها صلة بمسألة استدامة الاستبداد ومقاومة تفكيك الاستبداد، فكذلك وكأنني أرى أن الموقف السياسي العربي تجاه ظاهرة الاستبداد كان يحتاج إلى نقلة. الآن أنا طلبت أن أقيم في هذا البلد بضع سنوات، وقد غادرت لثلاث أو أربع سنوات وعدت، ولكنني أشعر وكأن بلدي يعاني الأطروحات ذاتها التي لا تزال سائدة. فلست أرى أمامي تطويراً إضافياً، وهذا ما نسمعه إلى حد كبير، والحديث نفسه يتكرر كذلك في ما يصدر من المطابع في التعبير عن الموقف تجاه الاستبداد. فمن الواضح جداً أنه يوجد استدامة للاستبداد، ولكن بتحفظ لأننا نلاحظ أبنية الاستبداد تتخلخل الآن. إننا نلاحظ ذلك، فهناك ما هو قائم، وما هو حاضر الآن، وما هو كان من الاستبداد، وأحد أسباب بقائه أنه في اعتماد كبير على مقاومة فكرية للاستبداد من دون النظر في أدواته لمقاومة الاستبداد. صحيح أن هناك اليوم موقفاً سياسياً، أو حالة نضالية في مقاومة الاستبداد، لكنها ليست ناجعة تماماً، فلا تزال فكرية وعاطفية من دون النظر في مزيد من التفاصيل من أجل تطويرها. وهنالك عامل مهم جداً يستند اليه الاستبداد، كما ورد في أحاديث كثيرة للإخوان، وهو اعتماد الاستبداد على القوة في تعبيراتها المختلفة، فمقاومة الاستبداد لا تزال بعيدة عن استخدام أدوات قوة أخرى، كما نلاحظ في ما ذكره د. الرميحي في الجلسة الأولى، فقد تحدث عن العامل الاقتصادي.

أما في ما يخصّ استدامة أو مقارعة وتفكيك الاستبداد، فليس واضحاً إن كان هنالك حضور في جانب مقاومة الاستبداد للعامل الاقتصادي. وهنالك العامل الإعلامي، وكذلك الفكري، الا أن استخدام أدوات العمل الإعلامي ليست ظاهرة، كما أن هنالك استخداماً خارج إطار الدولة. . . ومن الواضح جدا أن هنالك ضموراً لهذه الأداة في مقاومة وتفكيك الاستبداد. وأنا أتصور حتى نقاوم الاستبداد، فإننا نحتاج إلى قَدْر من المغامرة، وكذلك من القوة المقاومة للاستبداد. وأنا ألاحظ أن كثيراً من الرموز يتخذون موقفاً واحداً فكرياً أو سياسياً يعتمد على موقف المصادمة المباشرة من دون توفر تكافؤ في أدوات المقاومة مع الجانب المستبد.

فالمقاومة من جانب المقاومين غير متكافئة. وأنا أتصور أن هذه هي أسئلة ينبغي أن ينظر إليها بشيء من الجدية، ربما في ما بعد.

النقطة الثالثة: هناك سؤال: هل من الممكن أن يكون هذا التخلص من الاستبداد عملية واحدة؟ أو هل يتمّ التخلص من الاستبداد دفعة واحدة؟ فهذه مسألة مهمة، أم أن المسألة (Process)، أي عملية التخلص، يمكن أن نبنيها عبر زمن طويل باستخدام أدوات مختلفة؟ إننا الآن نلاحظ أن قابليات مقاومة الاستبداد في ساحتنا تتزايد، بما يعني أن المجتمع عندنا صار الآن مجتمعاً مفتوحاً وأكثر وعياً، وخاصة المجتمع العربي والمسلم، فالمعلومات الآن صارت أكثر، والتعرض للتيارات الجديدة صار يتم بكفاءة أعلى، والقدرة على الحركة أصبحت أفضل، كما أن هناك «ديناميكية» يمكن استثمارها. وفي تقديري يجب أن نغيّر مقولة إنه إما أن نغيّر مرة واحدة، أو لا نغيّر هذه المسألة. لذلك ينبغي أن يطرح للنقاش سبل الانخراط في هياكل استبدادية، مع النظر طبعاً في الإشكاليات في بعض التجارب، وأنا أعرفها جيداً، فالنظر في هذا الأمر كذلك قد يساعد الناس على تفكيك عملية الاستبداد.

٦ ـ توفيق السيف

لديّ نقطة واحدة مختصرة: الأستاذ عبدالله العروي قدّم تعريف بسيطاً ومباشراً للدولة حين قال: الدولة هي ما نراه. وأظن أن الاستبداد هو ما نراه، يعني استعمال القوة باعتبارها مضموناً وحيداً أو أولياً للسلطة السياسية. ضمن هذا المفهوم أجد أن الفرد العربي لا يختلف كثيراً عن حاكمه. لعل من الممكن القول: إن المزاج العام للإنسان العربي وللفرد العربي، أو لنقل إن مزاج شريحة كبيرة من العرب، يميل إلى الحلول المبسطة. أبسط الحلول هو استعمال القوة المباشرة والغاشمة لحل المشكلات التي تواجه المجتمع. أما الديمقراطية، فقد لا تعتبر حلاً مريحاً في وعي الإنسان العربي، لأنها وسيلة عمل معقّدة، فهي تنطوي على مفاوضات وتنسيق مصالح، وبالتالي الكثير من الوقت، بينما يرى المواطن العادي أن استعمال القوة يمكن أن يكسر العقدة في وقت قياسي.

ولذلك أيضاً نجد أن الحكام الذين نجحوا في الوصول إلى السلطة عن طريق الانقلابات كان بإمكانهم أن يرجعوا إليها عن طريق الانتخابات، بما يعني أن العرب لم يعاقبوا حكامهم الذين انقضّوا على السلطة في البداية، بل كافأوهم بإعادة انتخابهم أو بعدم مقاطعتهم ومعاداتهم. أجد أن التفسير الممكن لهذا السلوك هو الميل إلى الحلول المبسّطة، وأبرزها حلّ المشاكل باستعمال القوة. من الأمثلة على ذلك أيضاً المثال الذي ضربه الأستاذ محمد جابر الأنصاري، فهو يقول إن مواطناً عربياً يمكن أن يسارع إلى المشاركة في حرب أو عملية فدائية أو ربما انتحارية تؤدي إلى قتله، لكن هذا المواطن نفسه ليس مستعداً لتنظيف الشارع أمام بيته، بمعنى أن تمثلات القوة

تستقطب اهتمامه بدرجة أكبر من تمثلات المشاركة المدنية التي تكون طبيعتها التعقيد. من هذه الزاوية، فإنني أجد أن دوام الاستبداد ليس ناتجاً من وجود الدولة المستبدة فقط، بل من مزاج أو ثقافة عامة في المجتمع العربي لا تميل إلى الحلول المدنية للمشكلات.

٧ ـ حسّان شفيق بالي

لدي نقطة سريعة في ما يتعلق بنظرية الديمقراطية. فلا شك في أن الإشارة إلى هذه النظرية أمر جيد جداً، وإنني أعتقد أنها أداة خبيثة أيضاً تسعى لديمومة الاستبداد ولترقيع الموقع أو الطريق المسدود الذي دائماً يبدو في الأفق أمام الأمة العربية، ولكن هذه النظرية عالمية وقد بدأت في التغيّر في المعسكر الشرقي في أواخر السبعينيات والثمانينيات بغضّ النظر عن الرئيس الروسي الحالي بوتين الذي كان شخصية أمنية كبيرة في أيام الاتحاد السوفياتي، وتحوّل إلى رئيس الدولة.

طبعاً، لقد لعب الأمن في الاتحاد السوفياتي دوراً حاسماً في تخطيط سياسي دولي آنذاك، وتحول أندرو روك في أمريكا إلى زعيم للحزب الدولي، وأيضاً تحوّل مستشار الأمن القومي الشهير ديك تشيني إلى وزير خارجية ومخطِّط وصانع السياسة الأمريكية، وكذلك أيضاً كان جورج تينيت يلعب دوراً حافلاً في عهد الرئيس كارتر وبوش الأب، فقد كان رئيساً طويل الأمد للاستخبارات المركزية الأمريكية، وقد انتخب أيضاً كرئيس للأمن القومي، وهناك أيضاً أمثلة حالية مثل دور كونداليزا رايس . . . وما إلى ذلك. لذلك الواقع، كان تضارب المصالح والسعي لتثبيت مصالح الدول الكبرى يتطلب تشديداً في سياسة الأمن، وتحوّل رجال الأمن أيضاً إلى مراتب عالية في السياسة. ولكن حصول هذا الأمر في الدول العربية، فأنا أرى أن فيه تقليداً إلى حدّ ما منسوخاً، ويجب تعريفه وفضحه بقوة لأنه أيضاً أصبح يشكّل قناة لتطويل عمر أنظمة الاستبداد.

٨ ـ عبد الله النيباري

إنني أرى في تحليل الاستبداد، كما جاء في المداخلات، أن أسباب استدامة الاستبداد وتعدده كثيرة جداً، لكن ما هي الأسباب الرئيسية في هذا الأمر؟ أنا أعتقد أن **أول** سبب هو العامل الخارجي والقوة الخارجية وضغطها على المنطقة العربية. هذا الموضوع يتكرر باستمرار، وهو الآن يعني موضوعاً رئيسياً، خاصة في ما يتعلق بالعرب، وبالتالي أنا أعتقد، بالنسبة إلى النخب، أنه يجب أن تعقد ندوة تبحث في هذا الموضوع، ويحدد الموقف في ضوء ذلك. من الصحيح أنه يوجد صراع مصالح بين الأمم والقوى الدولية، وخاصة في ما يتعلق بالوطن العربي، ولكن هل العامل

الخارجي هو العنصر الحاسم في حبس عملية التغيير في المنطقة نحو نهضة سياسية وديمقراطية واقتصادية؟ فالسؤال هو: لماذا لا ترضخ فنزويلا، وهي بالنسبة إلى أمريكا أهم من الجزائر؟ كيف نجحت فنزويلا بمقاومة العامل الخارجي، ولم تنجح مقاومتنا للعامل الخارجي بشكل عام، ولم تنجح مصر على سبيل المثال بشكل خاص؟ البرازيل أيضاً مرّت بتجارب عديدة، والتشيلي في منطقة أمريكا اللاتينية طبعاً هي جارة للولايات المتحدة الأمريكية، وباب خلفي لها، وربما تكون أهم من حوض البحر الأبيض المتوسط. فلماذا يكون تأثير نفوذ أمريكا في منطقة البحر الأبيض المتوسط مؤثراً، بحيث إنه يعيق حركة المجتمع نحو أي تحرك سياسي أو تحرك اقتصادي، ويمتنع أو يضعف ذلك في أمريكا اللاتينية؟ وطبعاً هناك سيريلانكا والملايو، وبالتالي أعتقد أن الاستسلام لمقولة العنصر الخارجي أو عنصر القوى الخارجية وضغطها على المنطقة يحتاج إلى فهم الأسباب الإضافية.

نعم، هناك صراع مصالح، وهذه المصالح سوف تكون مستمرة، لكن كيف نوفّق بين هذا الرأي وكونها هي التي حبست تحركاً ديمقراطياً، في حين أنها لم تستطع إيقاف ثورة الجزائر، ولا ثورة مصر أو العراق، وطرد الاستعمار من اليمن أو من المنطقة بكاملها، في عصر كان موضوع المصالح النفطية أهم مما هو عليه الآن. أنا أعتقد أننا بحاجة إلى أن نحسم هذا الموضوع، لأن كل النقاش يتركز حول وجود قوى خارجية تريد أن تتدخل وتريد أن تحافظ على مصالحها، لكن ضعف حركة التغيير في المنطقة العربية ليس مبرراً.

النقطة الثانية: في ما يتعلق بالورقة الأخيرة حول موضوع الأمنوقراطية، أعتقد أن هذا أيضاً تحليلاً مشتّتاً، فهناك توحّد بين الأنظمة، فهي أنظمة أمنية، والذي يساعد الاستبداد هو قوة الأنظمة القمعية: الجيش والشرطة والمخابرات وما إلى ذلك. وهذا ينطبق على تونس وسوريا ومصر والسعودية واليمن والكويت، وفي مناطق كثيرة، حيث لا يوجد حقيقة فصل بينها، لأن هذا هو الأمر الطبيعي، فكما أن فلاناً هو في البلد الفلاني، فهناك عِلّان في البلد الفلاني. هذا هو الأمر الطبيعي لأن هذه أنظمة بوليسية قمعية العماد الأساسي لاستمرارها ليس الانتخابات، وليس الحركة الثقافية، وليس الحزب، وإنما أجهزة الأمن والقمع.

٩ ـ صادق الشيخ

إن مسألة فصل الدين عن الدولة، وحمل فكرة الكواكبي في تميّز الدين من الدولة، على أنه المراد في فكرة فصل الدين عن الدولة، ليس حملاً صحيحاً، وإنما تحميل لعبارات الكواكبي بما لا تحتمله، وبما يشبه تقويله بما لا يعنيه، وبما يشبه

مفاهيمه. لماذا يدرج الرجل المصلح الكبير في سياق الفكر العلماني، بينما المعروف عن فكر هذه المدرسة وقراءتها مقاومة الاستبداد، ولكن في إطار استراتيجية الإصلاح التي دعا إليها ولها، بدءاً بالخلافة، حتى إنه انتقل إلى استراتيجية أخرى تتمثل في نقل مركز الخلافة إلى العالم العربي، ولكن من دون أن يتحدث قط عن تجريد الدولة من أساسها الثقافي في الإسلام، كأن يكون لها قانون آخر لا يستند إلى أسس الشريعة والاجتهاد الإسلاميين.

أما دعوته إلى التمييز بين الدولة والدين، فالمقصود هو تجريد الحاكم وسياساته من القداسة. والفضاء السياسي هو مجال بشري اجتهادي بحثاً عن مصالح ودفعاً لمفاسد. لقد كان رموز هذه المدرسة، مثل عدد من المصلحين الإسلاميين، مثل الشيخ القرضاوي، يؤكدون في أحاديثهم على مدنية الدولة الإسلامية بما يجرد الحاكم من كل استنجاد بالدين لفرض سياساته وقهر خصومه، وكل المصلحين الإسلاميين منذ الأفغاني وحتى اليوم يقولون بذلك.

أما في ما يخصّ السودان، فالاستبداد في السودان هو تداخل من تجارب العسكر في المنطقة، والصراع هنا مثل غيره صراع سياسي على السلطة، وليس صراعاً ثقافياً. إنها تجربة تحديث بشري باسم الإسلام استخداماً لأدوات الدولة. إنه الوجه الآخر للحكم في تونس التي فيها سيطرة نخبة علمانية بواسطة الدولة، مقابل سيطرة حداثية إسلامية في السودان بواسطة الدولة، وهما محاولتان فاشلتان في كلا الحالين لأن إرادات الشعوب أقوى من أدوات الدولة.

١٠ ـ محمد الرميحي

إنني قلق **أولاً** على موضوع المنهج، إذ من الواضح أن هناك في موضوع المنهج مشكلة في هذه الجلسة. . . أولاً أسقط المنهج البعد الزمني، بما يعني أننا نتكلم على فترة زمنية ونقيسها بفترة زمنية أخرى. الشيخ تحدث عن اليابان قبل قليل، فاليابان موضوعها مختلف ولا أريد أن ادخل فيه، إنما من يقرأ عن اليابان يعرف بأن القصة هي بهذه البساطة، وهي أن اليابان هزمت روسيا في بداية القرن الماضي بسبب الحداثة التي تبنّوها هناك.

النقطة **الثانية** هي أنني اشعر بأن لدينا عصر هضم الحداثة. وقد تحدثنا قبل سنتين هنا عن موضوع النخب وتصالح النخب، والآن تحدثنا مع الشيخ بشكل علني. قال: نحن نحتكم إلى صندوق الانتخاب، وإذا اختلفنا نحتكم إلى القرآن. لكن من يفسّر القرآن؟ هل هو الذي يفسّر القرآن؟ هذه نقطة أساسية في هذا الموضوع، فأنت تدعو إذاً إلى مصالحة النخب على أي أساس؟ هذا سؤال: كيف تصالح النخب إذا كان هو

مرجعيته نصّ ثابت؟ إننا نتكلم، وكثيرون منا يتكلمون، عن الاجتهاد، ويقولون: لا اجتهاد في النصّ. أنا اعتقد أن الاجتهاد يجب أن يكون في النصّ، فهذه هي القصة الرئيسية: الاجتهاد في النصّ. إذا لم نجتهد في النصّ، لماذا نجتهد في خارج النص؟

النقطة **الثالثة**: إنني أعتقد أننا كعرب ننظر إلى زمن ذهبي ليس موجوداً أصلاً، فنتحدث عن زمن ذهبي غير موجود. وهذا يخلق لنا مشكلة حقيقية في هذا الأمر، لأننا في كل مناسبة نتحدث عن فلان وفلان وفلان. ولما نقرأ عن الطهطاوي مثلاً نجد أنه عنصريّ في الدرجة الأولى، فقد تحدث عن السودانيين على أنهم سود، وتحدّث عن الأقباط على أن لهم رائحة، بما يدل علىأن هناك مشاكل في فكر الطهطاوي.

وأخيراً، النقطة المهمة في الورقة المسكوت عنها في هذه الجلسات، وأنا هنا انتقد منسّق اللقاء علي خليفة الكواري، هي الورقة الاقتصادية. فقد كان يجب أن نتحدث عن موضوع الاقتصاد، فقبل قليل قال شاب من البحرين بأن الحكومات تشتري المثقفين. طبعاً يشترونهم، لأنه إذا كان ٩٠ بالمئة منهم يعملون لدى الحكومة، فالأمر واضح أن الناس يتكلون على الحكومة، فيجب أن نكون واقعيين. وبالتالي فإن موضوع تكوين رأس المال في البلدان العربية هو التكوين الذي لم يتم. فقد كان عندنا بعض التكوين قبل أن يأتونا بالاشتراكية، ثم جاءت الاشتراكية وأصبح الحاكم هو الذي يوزّع.

لقد تحدث منذ قليل زميلنا عن ثلاثة أو أربعة من أعضاء البرلمان مسافرين إلى البحرين. حسناً، ماذا عن براميل النفط التي أعطاها صدام حسين للنخب؟ كيف تكوّن أنت رأس المال في هذا البلد؟ إذا أردت اليوم أن تأخذ رخصة في بريطانيا لجريدة يومية، ليس أمامك إلا أن تكتب رسالة صغيرة. أما اذا أردت فتح دكان خياط في أي بلد من البلاد، أولها الكويت، وآخرها السودان، فعليك أن تتأكد ما إذا ما كان يوجد ٥٠ توقيعاً تحتاج اليها، ولكن ليس مضموناً أن تحصل عليها. كيف تكوّن رأس المال؟ كيف تكون مستقلاً؟ لذلك فالموضوع الاقتصادي أساسي، ولذلك قصة. المنهج قصة رئيسية.

الفصل الخامس

تفكيك الاستبداد

الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته (دراسة حالة)

توفيق السيف(*)

أولاً: بيئة الاستبداد

القابلية الاجتماعية للاستبداد (Structural Limitations) هي استعارة من المرحوم مالك بن نبي الذي طرح فكرة «القابلية للاستعمار» كأداة لتفسير تغلغل الاستعمار في البلدان الإسلامية. كل نظام اجتماعي (بما هو منظومات قيم وتوازنات ونمط إنتاج) يسمح بخيارات محددة ويمنع أخرى. هذه المفاضلة وتجلياتها الواقعية ليست قراراً واعياً ونهائياً، بل هي محصلة موضوعية للتفاعل بين مجموع العناصر التي تشارك في تكوين الحياة الاجتماعية إضافة إلى تأثير العوامل الخارجية. القابلية للاستبداد ضمن هذا المنظور ليست ردة فعل مؤقتة على أزمة اقتصادية أو سياسية خانقة كما تطرحه نظرية الزعامة الكاريزمية مثلاً، بل هي نمط ثقافي-اجتماعي يتمتع باستمرارية وعلاقة تفاعلية مع مجموع العناصر المكونة لظروف المعيشة في مجتمع محدد. وسوف تركز هذه المقالة على العوامل الثقافية في هذا النمط. الثقافة السياسية لمجتمع ما ـ بحسب وصف الموند ـ هي بمثابة خريطة ذهنية تحدد صورة الفرد كفاعل سياسي

(*) باحث من السعودية.

مقارنة بغيره من الفاعلين، كما تحدد صور العلاقة بينهما ونوعية الأفعال وردود الأفعال المتوقعة من جانبهم[1].

خيار السلطة المستبدة يصبح مرجَّحاً عندما يفشل المجتمع في استنباط نظام عمل إجماعي لإدارة شؤونه العامة. في الحالة التي ندرسها (المملكة العربية السعودية)، فإن العوامل التي رجحت هذا الخيار في الحقبة التاريخية التي شهدت قيام الدولة، هي: ذهنية الخضوع، والتفكك، والطرفية.

١ ـ ذهنية الخضوع

ونعني بها هنا المستخلصات العامة التي تمثّل مرجعية للتفكير الفردي والعقل الجمعي على السواء. على الرغم من التنوع الذي يحفل به تاريخ المسلمين القريب والبعيد، إلا أن الصورة العامة التي يستذكرها معظم الناس عن علاقة المجتمع بالدولة في معظم العصور الإسلامية هي صورة حاكم فرد ورعية طائعة. هذه الصورة جرى تعميمها وتبريرها على أساس ديني حيناً وأخلاقي حيناً آخر[2] في ظل غياب حراك علمي يقوم على المناقشة والنقد ومراجعة الحقائق والمنقولات. فحتى وقت قريب كانت معرفة الجمهور بالتاريخ مزيجاً من نقل الوقائع وتبريرها. وفي كلتا الحالتين، فقد كان النقل والتبرير عملية انتقائية تستهدف تثبيت منهج خاص في العمل السياسي يدور حول تشريع حكم المتغلب. في هذا المنهج يعتبر وجود حاكم مقتدر نعمة إلهية وضرورة لا غنى عنها لحفظ النظام العام، وينظر إلى العامة باعتبارهم غوغاء وغُثاء، وإلى تحركهم باعتباره فتنة وخروجاً عن الجادّة[3].

هذا النوع من الثقافة لا ينظر إلى السلطة السياسية باعتبارها مؤسسة اجتماعية اعتيادية، بل نادياً خاصاً لطبقة تختلف عن عامة الناس. الحصول على السلطة هو تطور طبيعي، بل قدر مكتوب لأشخاص محددين بسبب هوية موروثة أو مزية طبيعية أو نعمة غير مترقبة هبطت من السماء. وبناء عليه فإن العمل السياسي ليس منشطاً اجتماعياً عادياً متاحاً لكل الناس. كما أن سعي الأفراد العاديين إلى السلطة ليس من الأمور التي تحظى بالتأييد أو الاستحسان. في حقيقة الأمر فإن الوصول إلى السلطة

---

(١) Gabriel Almond, «Comparative Political Systems,» *Journal of Politics*, vol. 18, no. 3 (August 1956), p. 398.

(٢) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٤١٢.

(٣) تجدر هنا الاشارة إلى الجهد القيّم الذي بذله الجابري في تحليل المسار التاريخي الذي تكوّن خلاله المنظور العربي للسلطة. انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

هو مطمح لكل فرد في هذا النوع من المجتمعات، لكن السلطة في الوقت ذاته بغيضة ومخوفة وهي تكثيف لكل عيوب الدنيا، فالسعي إليها انجراف وراء زخرف الحياة الدنيا وانحراف عن الطريق القويم(٤).

٢ ـ التفكك

تألفت المملكة العربية السعودية من ضمّ عدد من الأقاليم تمتد بين البحر الأحمر والخليج العربي أفقياً، وبين اليمن وتخوم الشام والعراق عمودياً. على الرغم من انتماء جميع السكان في هذه الأقاليم إلى الإطار العربي الإسلامي، إلا أن كلاً منها تأثر بتجربة تاريخية مختلفة كما اعتمد نمطاً خاصاً في المعيشة، وبالتالي فقد حصل كل منها على شخصية تنطوي على تمايز يمكن اعتباره في أدنى التقادير درجة من النمو مختلفة. يستمد التفكك مبرراته أيضاً من نمط الإنتاج السائد في مختلف أقاليم البلاد، والذي يتسم بانعدام الفائض الرأسمالي الذي يستدعي قيام علاقة مصالح تفاعلية بين المناطق المختلفة. وهي سمة لاحظها كل دارسي المناطق الشبيهة بالجزيرة العربية. وأظن أن أقرب النماذج التي يمكن مقارنتها هنا هو نموذج الاقتصاد السياسي للمناطق القاحلة كما عرضه المفكر الإيراني هُما كاتوزيان(٥). هذا النموذج أكثر قرباً إلى واقع الجزيرة عند الأخذ بعين الاعتبار علاقة الاقتصادي بالسياسي ضمن الإقليم الواحد، وضمن حدود معينة إذا أخذ بعين الاعتبار مجموع الأقاليم كوحدة واحدة(٦).

---

(٤) يلاحظ العروي أن المواطن العربي يعاني صعوبة في التعامل العقلاني مع فكرة الدولة بسبب التناقض الذهني بين الدولة الواقعية والمتخيلة كما يصورها الأب والإمام في المسجد. يتأثر هذا التصوير بالمؤلفات الشرعية التي تتخيل دولة نموذجية يصفها بالطوباويات الإسلامية. وهو يعرّف هذه الطوبى بتخيل نظام أفضل خارج الدولة القائمة وضداً عليها. انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: [د.ن.]، ١٩٩٨)، ص ٩٠.

(٥) Homa Katouzian, «The Aridiosolatic Society: A Model of Long-Term Social and Economic Development in Iran,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 15, no. 2 (May 1983), pp. 259-281.

(٦) يعتبر الأنصاري تغير موازين القوة بين البادية والمدينة لصالح الأولى نقطة انعطاف في تاريخ العرب السياسي أدت إلى هيمنة البادية كنمط اجتماعي على السياسة في العالم العربي ككل. انظر: محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة**، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ٥٥. والمنظور الذي ينطلق منه الأنصاري مختلف عن منظور كاتوزيان، فهذا يرى أن المدينة امتصت قوة القبيلة واحتفظت بالسلطة. البادية استعملت كمورد للقوة المحاربة. لكن بالتطبيق على التاريخ الإيراني، ولا سيما في العصور الوسطى، يظهر أن مقولة الأنصاري أقرب إلى ما حدث في الواقع، إذ إن السلطة منذ القرن العاشر الميلادي على الأقل كانت تتداول بين قبائل محاربة. انظر بهذا الصدد: صادق زيبا كلام، **ما جكونه ما شديم: ريشه يابي علل عقب ماندكي إيران** (طهران: [د.ن.]، ١٩٩٦)، ويظهر لي أن رأي الأنصاري يعالج بصورة أدق عوامل التحول في السلطة ولا سيما في الظروف الثورية، بينما يقدم كاتوزيان تفسيراً أفضل لديناميات الاستمرارية السياسية.

تمايزت مناطق الجزيرة العربية عن بعضها بفوارق مذهبية، ومعيشية، واختلاف في مستويات الثقافة، كما كانت هناك منظومات سلطة محلية شبه مستقلة. وبالتالي فإن الذي جرى تجميعه في الإطار الوطني لم يكن إعداداً من البشر بل منظومات اجتماعية يحمل كل منها هوية خاصة قابلة للمقارنة بالهويات الأخرى(٧). ومن هذه الزاوية فقد كان المؤمل أن يترجم توحيد المملكة في احتواء هذه الهويات الخاصة ضمن هوية جامعة هي الهوية الوطنية. لكن ما حصل فعلاً يترواح بين الإهمال التام لهذه الهويات حيناً ومحاولة القضاء عليها وإحلال الهوية الثقافية للقوة الغالبة حيناً آخر(٨). في الوقت الراهن مثلاً، فإن اللباس الوطني للسعوديين هو اللباس النجدي والفولكلور الذي يعرض في المناسبات الرسمية هو العرضة النجدية(٩)، لكن أحداً لا يسمع عن الفولكلور الحجازي الغني بالألوان، أو أهازيج البحارة التي اشتهرت في ماضي المنطقة الشرقية.

٣ ـ الطرفية

لأسباب تاريخية وموضوعية فإن السياسة كمنشّط حياتي تنحصر في المركز وتغيب نسبياً أو تماماً في الأطراف. والسياسة المعنية هنا هي بالخصوص الأعمال التي ترتبط بالدولة، ولا يغير من هذه الحقيقة وجود أنواع من السلطة في كل قرية أو مدينة. إن وجود الدولة كهيئة سياسية محصور في العواصم، أما في الأطراف فهي موجودة كقوة أمن. ويترتب على هذا أن الوعي التفاعلي بالسياسة، أي فهمها والتعامل مع الفاعلين فيها وربما محاولة الاقتراب منها وتجريبها، محصور من حيث الإمكانية في العاصمة(١٠). عرض الموند وفربا في بحثهما المشهور عن الثقافة السياسية ثلاثة نماذج قياسية هي ثقافة المشاركة، وثقافة الخضوع، وثقافة العزلة. وجرى تعريف النموذج **الأول** بأنه المجتمع الذي يعي تأثير الدولة عليه وقدرته على التأثير فيها، بينما **الثاني** هو الذي يعي بتأثير الدولة عليه مع عجزه عن التأثير فيها،

(٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: Eleanor A. Doumato, «Gender, Monarchy, and National Identity in Saudi Arabia,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 19, no. 1. (1992), pp. 31-47.

(٨) حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية** ([د.م.]: مؤسسة البقيع لإحياء التراث، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٢١٩.

(٩) مي يماني، **هويات متغيرة: تحدي الجيل الجديد في السعودية**، ترجمة ابراهيم درويش (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠١)، ص ٦٩.

(١٠) قارن مع بالانديه الذي يرى أن الحياة السياسية تولد مع الدولة ولهذا فإنه لا توجد حياة سياسية قبل ظهور الدولة الحديثة. انظر: جورج بالانديه، **الانتروبولجيا السياسية**، ترجمة علي المصري (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ١٥٣.

أما **الثالث** فهو الذي لا يشعر بوجود محسوس للدولة في حياته[١١]. وثمة ميل واضح بين الباحثين إلى إمكانية تصنيف النوع **الاول** باعتباره احتمالاً قوياً في المراكز الحضرية بينما يكون الاحتمال **الثاني** قوياً في الأطراف والثالث في الأرياف أو التجمعات السكنية المعزولة.

ولا تتوفر معلومات كافية لتأكيد أن النوع **الثالث** على وجه الخصوص كان موجوداً بالفعل في الجزيرة العربية، على الرغم من أن وجوده يمثل احتمالاً قائماً. إلا أنه يمكن القول إن جميع أقاليم الجزيرة العربية التي تشكل المملكة اليوم، كانت تاريخياً ضمن الأطراف. ربما كان الحجاز هو المنطقة الوحيدة التي شهدت قيام ما يشبه الدولة ـ بالمفهوم الحديث ـ لفترة يسيرة. ولهذا، وبهذا المقدار تولد فيها وعي بالسياسة والدولة يتجاوز بقية أقاليم الجزيرة. لكن لا بد أيضاً من بعض التحفظ هنا إذ إن حكومة الحجاز لم تكن مستقلة تماماً، فقد كانت تابعة للسلطنة العثمانية مثل بقية الأقاليم.

بقي التصنيف إلى مركز وطرف قائماً في ظل الدولة السعودية، إذ انحصرت ممارسة السياسة في عدد محدود من الأفراد يجمعهم نسب وسكن ومذهب، وتجلى الوعي بهذه الحقيقة في التسمية التي سبقت إعلان اسم المملكة العربية السعودية (أيلول/ سبتمبر ١٩٣٢)، حين كانت أقاليم الجزيرة العربية التي أمست خاضعة للعرش السعودي تسمى «سلطنة نجد وملحقاتها».

نحن نتكلم عن الاستبداد في معنى الانفراد بالقرار والاستفراد بقوى الدولة المادية والمعنوية، وهو مفهوم يقابل مفهوم المشاركة أو الاشتراك. إذا أخذنا مفهوم المشاركة باعتباره وعياً يرتبط بتجربة، أي وعياً بالفعل أو ثقافة، فإن إمكانيته محصورة بتوفر إمكانية للحياة السياسية، أما مع انعدامها كما هو الحال في الأطراف، فإن الكلام يصبح غير ذي موضوع.

ثانياً: طبيعة الاستبداد: النموذج البدوي

شهدت السنوات الأخيرة محاولات جدية من جانب عدد من المفكرين العرب والمسلمين لإعادة تفسير المكوّن التاريخي للثقافة والنظام الاجتماعي في الشرق الإسلامي، تركزت في إطارها العام على نقد المنظور التاريخي الذي يماثل تطور المجتمع العربي مع الأوروبي، ولا سيما في افتراض أن الأوضاع الحالية هي

---

(١١) Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 79.

استمرار لـ/ أو انتقال من مرحلة ساد فيها اقتصاد سياسي يقوم على الإقطاع كمكوِّن رئيس لعلاقات الإنتاج. واقترح الجابري مثلاً ثلاثة عناصر بديلة لتفسير الحراك التاريخي هي القبيلة، والغنيمة، والعقيدة. ويحاكي هذا المنظور إلى حد كبير النموذج الذي عرضه ابن خلدون، ولا سيما ربطه للمُلك بالعصبية المدعومة بالدعوة الدينية(١٢).

في هذا النموذج تمثل القبيلة إطاراً مفهومياً للقيم والتراتب الاجتماعي، نظاماً للسلطة ورؤية للذات والعالم. وتمثل الغنيمة عنواناً للاقتصاد السياسي، بينما تمثل العقيدة القاعدة الأخلاقية التي تبرر النظام وتوفر المشروعية لديناميات الاستمرار الخاصة به. ويوفر النموذج أداة مناسبة لتفسير الحراك السياسي في الجزيرة العربية خلال القرن العشرين على الأقل.

لا شك أن تأسيس المملكة العربية السعودية هو أهم حدث في تاريخها على الإطلاق. لقد نجح هذا المشروع بسبب التوظيف المتقن للعناصر الثلاثة للنظام البدوي، أي القبيلة والغنيمة والعقيدة. نشير هنا إلى أن العائلة المالكة السعودية ليست قبيلة بالمعنى المتعارف عليه، لكن نظام علاقاتها الداخلية وعلاقتها بالخارج والقيم التي يتحدث عنها أعضاؤها، هي قيم القبيلة المعروفة في الجزيرة العربية. وحديثنا هنا يلحظ هذا المعنى وليس القبيلة في صورتها الشكلية.

النظام البدوي سياسياً: القبلية السياسية ـ طبقاً للنقيب ـ تنطوي على ثلاثة معانٍ على الأقل:

(أ) إنها توفر أساس العصبية.

(ب) إنها تعمل كمنظم لقواعد الإدخال ـ الإخراج.

(ج) إنها تمثل قاعدة للعلاقات في الإطار السياسي(١٣).

يمكن الإشارة إلى ثلاث صفات مميزة للنظام البدوي السياسي:

ـ **إنه نظام في ذاته ولذاته**: القبيلة في الشرق مثل الطبقة في الغرب هي أساس لهوية خاصة تجمع بين أعضائها وتميزهم عن الغير، لكنها تختلف عن الطبقة الغربية

---

(١٢) حول هذه المناقشات، انظر: محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٢٩.

(١٣) خلدون حسن النقيب، **صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦).

في أن منظومة المصالح ليست هي أساس الهوية، بل الرابطة القرابية التي تقوم عليها لاحقاً منظومات مصالح، وهذا يجعل القبيلة ـ خلافاً للطبقة ـ نظاماً مغلقاً على الخارج فلا يسمح بالحراك منه إلى الخارج أو من الخارج إليه. إن أبسط تجليات هذا الانغلاق يظهر في تقاليد الزواج، لكنه في المفهوم العام يشمل حتى التساكن (حتى في المدن الكبرى) وتوليف القوة السياسية. مع التطورات التي حدثت في البلاد بعد اكتشاف البترول فقد واجه نظام القبيلة تحدياً خطيراً نتج في المقام الأول عن الهجرة إلى الحواضر الكبرى(١٤) وظهور نطاقات مصالح اقتصادية غير مرتبطة بالقبيلة إضافة إلى توسع الدولة في التوظيف والتمويل، وهذه كلها مثلت عناصر جذب كان من شأنها إضعاف الرابطة القبلية.

ويبدو أن هذا قد حدث ضمن حدود معينة، لكن على النطاق الأوسع، فإن نظام القبيلة خرج من هذا التحدي سالماً إلى حد كبير، ويرجع هذا إلى عوامل أخرى، ربما يكون من بينها اعتماد العائلة الحاكمة على هذا النظام كإطار للعلاقة مع المجتمع. لكن السبب الرئيس في رأيي، يتمثل في حاجة الجمهور الأوسع، بما فيه الطبقات الحديثة التي ظهرت مع التنمية، إلى العودة إلى قبيلتها كوسيلة للاحتماء والارتقاء مقابل الشعور العام بالفشل في الارتقاء اعتماداً على المعايير المدنية. ويمكن القول إن القبيلة قد حصلت على دفعة قوة إضافية خلال السنوات الأخيرة، ولا سيما منذ النصف الثاني من الثمانينيات ضمن توجه عام من جانب السعوديين، ذوي الأصول القبلية وغيرهم للعودة إلى مكونات الهوية دون الوطنية(١٥).

عجز الدولة عن ضم الطبقات الجديدة لاحتواء التغير في البيئة الاجتماعية للسلطة والسياسة هو السبب وراء هذا التوجه. النظام البدوي ينظر إلى العصبة القائمة على القرابة الدموية باعتبارها البيئة الطبيعية للسلطة وجوداً وممارسة، كما ينظر إلى القوة المتأتية عن استثمار العصبة باعتبارها حقاً لأهلها. بكلمة أخرى فإن تحول القبيلة إلى دولة لم يترتب عليه تخلي القبيلة عن مفهوم العصبة القديم، القوة الإضافية التي حصلت عليها القبيلة من انضمام (أو ضم) مجتمعات جديدة لم يترافق مع انفكاك

---

(١٤) في التعداد الأول لعام ١٩٦٢ شكل الحضر نسبة ٢٤ بالمئة من السكان ارتفعت إلى ٤٦ بالمئة في التعداد الثاني لعام ١٩٧٤ وتجاوز معدل النمو الحضري بين ١٩٧٤ إلى ١٩٨٤ نحو ٧,٤ بالمئة سنوياً. انظر: محمد إبراهيم أرباب، «تطور النظام الحضري السعودي ونموذج التركيب المكاني: دراسة تحليلية،» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، السنة ٢٦، العدد ٩٧ (نيسان/ أبريل ـ حزيران/ يونيو ٢٠٠٠).

(١٥) يتفق هذا مع تحليل الرميحي لحالة الكويت، انظر: محمد غانم الرميحي، **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة** (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٧٧)، ص ١٣٧.

مفهوم المسؤولية من الأساس القرابي الأصلي وتحولها إلى مسؤولية عن جميع الذين يخضعون لسلطتها، إذ بقي النظام كما كان، نظاماً في ذاته ولذاته وليس لجميع الخاضعين لسلطانه.

ـ **إنه نظام عضوي، تعتمد المكانة فيه على النسب لا الإنجاز**: خلافاً لرأي الدكتور الفالح الذي وصف العلاقة بين الدولة والمجتمع خلال العقود الأولى من تأسيس المملكة بأنه ينطوي على نوع من المشاركة[١٦]، فإن أي صورة من صور المشاركة التي نعرفها في الحياة السياسية لم تكن قائمة. مع اتساع النطاق الجغرافي لسلطة القبيلة من حدود القرية الصغيرة في وسط نجد إلى العديد من حواضر وأقاليم الجزيرة العربية فقد انضم الآلاف من أبناء الأقاليم إلى الحكومة الجديدة. وعندئذ نشأ نوع من المشاركة الوظيفية المرتبطة بضرورات المحافظة على نوع من الاستقرار الذي لم يكن بالوسع ضمانه بالعنف العاري. لكن هذه المشاركة لم تتطور أبداً إلى مشاركة في القرار السياسي فضلاً عن أن الفرصة لم تتسع لتشمل مجموع الوحدات الاجتماعية التي تضمها المملكة (الشيعة مثلاً).

يرجع هذا في الأساس إلى فلسفة النظام البدوي، فهو نظام عضوي غير تعاقدي والأعضاء المرتبطون قرابياً بالنظام هم شركاء طبيعيون وكل من خارجهم أجانب. مفهوم الملك والمصلحة وما ينشأ عنهما من علاقات وسلطة ليست مؤقتة أو قابلة للانتقال والتبادل، بل تقوم على أساس تطور طبيعي تنحصر بموجبه داخل النظام الذي يمثل رابطة طبيعية بين أبنائه. إن التوسع الهائل لإدارة الدولة وما فرضه من إشراك عناصر كثيرة من خارج النظام، وما أوجده من أنماط علاقات جديدة لم يؤد إلى تغيير جذري في المفاهيم، ونجد تجسيد هذا المعنى في مظهرين: **الاول أن** كل إدارة جديدة تقيمها الدولة وأول المرشحين لها هم أعضاء في العائلة المالكة، فإن لم يوجد فمن أهل نجد، فإن لم يوجد فمن المناطق المنسجمة تماماً مع تلك الموازين. **ثانيا**: المقاومة الأشد للإصلاح السياسي من جانب العائلة يتركز على الموضوعات التي ترتبط بفكرة التعاقد أو تشير إلى التعاقد كفلسفة حكم، مثل المحاسبة وسيادة القانون والانتخابات العامة.

ـ **إنه نظام يتحدد مفهوم السلطة فيه بالقهر**: يستدعي تعبير السلطة إلى الذهن صورتها المجردة، أي الإكراه الفعلي أو القدرة على الإكراه في صورة مادية، لكن هذه الصورة نادراً ما تطابق الواقع. إن الإكراه المتحقق من خلال ممارسة السلطة

(١٦) انظر: متروك الفالح، «المستقبل السياسي للسعودية في ضوء ١١/٩: الإصلاح في وجه الانهيار والتقسيم،» <www.gulfissues.net/mpage/derasat/alfalih.htm>.

يتمظهر عادة في صور أخرى(١٧)، في حالة السلطة السياسية، فإن ممارسة السلطة تقوم عادة على نوع من الاتفاق الضمني أو الصريح بين الحاكم والمحكومين على حق الأول في الأمر والنهي والتصرف، الذي يستوجب الطاعة من الطرف الثاني. وهو ما أشار إليه روسو في مقولته المشهورة «الأقوى ليس قوياً حقاً ما لم يحوِّل هذه القوة إلى حق، والخضوع لها إلى واجب». يشير مفهوم الشرعية إذاً إلى المصدر الذي يستمد منه الحاكم حقه في السلطة، ويبرر بالتالي تصرفه في أنفُس الناس وأموالهم، الشرعية في أبسط تجلياتها هي العقيدة المشتركة بين الحاكمين والمحكومين، التي تجعل طاعة الفريق الثاني للأول أمراً مقبولاً، بل محبَّذاً.

ومثل كل النماذج الأخرى، فللنموذج البدوي مفهومه الخاص لشرعية السلطة لكنه يتمايز عن غيره بأنه لا يخاطب مجموع السكان الخاضعين لسلطته، بل يقتصر على مخاطبة المجموعة التي ترتبط عضوياً بهيئة السلطة أو العصبة بحسب التعبير الخلدوني. وبهذا المعنى فإن الشرعية ليست قائمة على العقيدة المشتركة بين الحاكم ومجموع رعيته، بل بينه وبين الأقلية التي يعتمد عليها لإخضاع الأكثرية ويرجع هذا إلى الصفة الأولى، أي كونه نظاماً لذاته.

تجلى هذا المعنى في الأساس المعلن لشرعية النظام السياسي في المملكة، وهو تركيب ثنائي من الدين والنظام العام بغضّ النظر عما يثار من شكوك حول فكرة التحالف بين زعماء المذهب الوهابي ومؤسس المملكة عبد العزيز آل سعود. إلا أن ما يهمنا هنا هو أن الجيوش التي جنّدها عبد العزيز للسيطرة على المناطق المختلفة في سياق مشروعه لتوحيد الجزيرة العربية تحت سلطانه، لم تكن جيوش دعوة، بمعنى أن هدفها لم يكن نشر الدعوة الوهابية في مختلف المناطق، بل ولم يبذل أي جهد يذكر في هذا السبيل.

على الرغم من أن تلك القوات قد جرى تحريكها تحت شعار الجهاد، ولهذا السبب فإن الوهابية لم تسجل أي اختراقات مهمة خارج نجد، إلا في أواخر القرن العشرين وكان ثمرة لجهود متأخرة لم تلعب الحكومة في بعثها دوراً كبيراً. وهذا يشير إلى أن الدين الذي اتخذ مبرراً لتوحيد المملكة وبالتالي تعضيد حق العائلة المالكة في الحكم، لم يكن مقصوداً به إقناع السكان خارج الإطار الاجتماعي لمنطقة نجد. نشير أيضاً إلى أن المشكلة التي ركّز عليها الخطاب الوهابي، أي انتشار الخرافات، كانت مشكلة في نجد خصوصاً ولم تكن قائمة في الحجاز أو الأحساء

(١٧) موريس دوفرجيه، **علم اجتماع السياسة: مبادىء علم السياسة**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١)، ص ١٣٢.

على النحو الذي جرى تصويره في الأدبيات الدينية السعودية.

وينطبق الأمر أيضاً على مسألة النظام العام التي برّر بها توحيد المملكة، فالأمن لم يكن مشكلة كبيرة في المناطق الحضرية على الرغم من تعرضها أحياناً لغزوات البدو. انعدام الأمن كان مشكلة في نجد في المقام الأول بسبب ضعف القوة العثمانية في تلك المناطق وندرة الموارد ولا سيما في سنوات القحط، بكلمة أخرى فإن كلا المبررين الدين والأمن كانا حاجة للبيئة الاجتماعية التي تنتمي إليها النخبة الحاكمة، وكانت المناداة بها كافية لتوفير قدر من المشروعية. لكن في خارج هذه المنطقة فإن أياً من الفكرتين لم تكن همّاً عامّاً، بل إن فرضهما بالمفهوم النجدي قد ولّد مشكلات إضافية.

من هذه الزاوية فإن المبررات التي اتخذت أساساً لتشريع سلطة العائلة السعودية في إقليم نجد لم تكن قادرة على لعب دور مماثل خارج هذا الإقليم، الأمر الذي جعل العلاقة بين الإقليم المركزي وبقية الأقاليم التي ضمت إلى المملكة قائمة على القسر في المقام الأول.

هذا النوع من العلاقة لم يكن مجرد نتيجة موضوعية للحراك السياسي الأولي، بل تجسد أيضاً في سياق وعي محدد بالعلاقة بين النخبة الحاكمة والمواطنين، يجري التذكير به بين حين وآخر كلما صعد إلى السطح سؤال الشرعية[١٨].

ثالثاً: إعادة إنتاج الاستبداد

ما يجعل خيار الاستبداد قابلاً للاستمرار في ظروف التحول الاجتماعي هو قدرته على إعادة إنتاج نفسه من خلال تفعيل وتوجيه أو إقصاء العوامل المختلفة التي تؤثر في الحراك الاجتماعي. وهنا تلعب الدولة المطلقة دور الوسيط وتستثمر العوامل الأخرى المتوفرة أو القابلة للتوفير في ساحة العمل لخدمة غرضها المحدد أي تثبيت الاستبداد وترسيخه كنمط اعتيادي للحياة السياسية.

أبرز العوامل التي نجحت الدولة في استخدامها هي العامل الخارجي ونمط الإنتاج الريعي. ارتبط صعود الدولة السعودية بعلاقتها الخاصة مع بريطانيا التي ساعدتها في القضاء على دولة الحجاز أولاً ثم الولايات المتحدة الأمريكية التي

---

(١٨) تكررت نسبة عبارات مثل «ملكناكم بالسيف.. السيف ما زال في أيدينا» إلى الملك المؤسس عبد العزيز آل سعود، انظر على سبيل المثال: أمين الريحاني، **ملوك العرب أو رحلة في البلاد العربية**، ج ٢، ص ٥٧٦. وخلال السنوات الأخيرة تكررت نسبة تعبيرات مماثلة إلى بعض كبار الأمراء.

ساعدتها في ترسيخ استقرارها المحلي ودورها الإقليمي[١٩]. كانت المساعدة البريطانية عاملاً مهماً في تطوير نظام سياسي يعتمد على الدعم الخارجي على صورة مموّل مباشر أو مزوّد للقوة التي تمكّنه من الحصول على تمويل داخلي غير مشروط بمشاركة سياسية[٢٠]. وتعزّز هذا الوضع مع تدفُّق أموال البترول، الأمر الذي يستحق الاهتمام هنا هو دور البترول كعماد للاقتصاد السياسي وكونه عامل ربط بين الداخل والخارج، وهو موضوع نوقش كثيراً من جانب الباحثين العرب في إطار نموذج الدولة الريعية.

رابعاً: نموذج الدولة الريعية

يرتبط التأثير السياسي للاقتصاد الريعي بثلاثة محاور: (١) إن معظم الدخل القومي لا يأتي عبر نشاط إنتاجي وبالتالي فإنه لا يوجد موضوع لقوة اقتصادية يمكن تحويلها إلى قوة سياسية.

(٢) إن الدخل الوطني هو بالكامل دخل خارجي، أي إن اقتصاد البلد ومعيشة أهله مرتبطان تماماً بالعلاقة بين الدولة الوطنية وكبار المستهلكين.

(٣) إن طرف العلاقة الوحيد مع الخارج هو الدولة، فهي قناة التمويل للبلد وهي بالتالي العامل الحاسم ـ أحياناً الوحيد ـ في توجيه حركة الحياة والسوق. في ظل هذا النموذج تتحول الثروة إلى وسيلة لتثبيت النموذج السياسي الخاص للمجموعة الحاكمة التي تستعيض عن القمع المباشر والعنيف بشراء الولاء، في الوقت الذي تنعدم فيه المصادر الأخرى أو تنعدم قدرتها على منافسة دخل البترول.

في ظل النموذج الريعي فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع هي علاقة من طرف واحد، فالدولة هي التي تعطي كل شيء وتوفّر كل شيء، وبالتالي فإن محور العلاقة بين المواطن والدولة تمحور حول مقدار ما يحصل عليه من مال أو خدمات توفر مالاً، ولم تعد الحقوق السياسية موضوعاً للنقاش أو المطالبة. ومع اتفاق الجميع ـ ضمنياً ـ على أن ما يسعون إليه ليس حقاً مكتسباً بل هو أقرب إلى المنحة، فقد شاعت سلوكيات التقرب والتملق الشخصي لأصحاب القرار ومَن حولهم طمعاً في ضمان حصة أكبر من الكعكة. هذه وسائل فردية بطبيعتها خلافاً لتلك المرتبطة بالحقوق

(١٩) Nadav Safran, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1985), p. 57.

(٢٠) مسعود ضاهر، **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة، الدراسات التاريخية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٣٠٨.

الدستورية أو المكتسبة التي تستدعي فعلاً جماعياً. وفي تجربة المملكة وجدنا أن كبار المسؤولين يميلون إلى الفصل الحازم بين السعي إلى الحاجات الشخصية والعامة. إن الساعي إلى المال يجب أن لا يتحدث في شأن عام ولا يطالب به، ولهذا السبب فإن النخبة ووجهاء المجتمع الذين اختاروا طريق الإثراء قد توقفوا إلى حد كبير عن تمثيل مطالب القرى والمدن التي اعتادوا تمثيلها.

على الرغم من وجاهة المعالجة التي يقدّمها هذا النموذج التحليلي، إلا أنه لا يجيب عن كثير من الاسئلة التي تطرحها العلاقة التي محورها دور الدولة كموزّع للدخل الوطني. ويقدم د. غباش إشكالات جدية على النموذج لجهة اعتباره الموارد النفطية ريعاً إيجارياً لا موارد وطنية كما هو الحال في دول أخرى تنتج أنواعاً أخرى من الخامات. إضافة إلى المبالغة في تصوير الإنفاق العام باعتباره عملية شراء لولاء المجتمع (على الرغم من أنه يؤدي هذا الدور بالفعل)[٢١]. في ظني أن نموذج الدولة الريعية يقدم تفسيراً مناسباً لاختفاء التوترات (القابلة للتثمير السياسي) في مرحلة الانتقال من مجتمع الكفاف إلى مجتمع الكفاية، الكفاية يجب أن تعرف هنا بصورة نسبية وضمن شروط البيئة الخاصة. لكنه لا يكفي لتفسير الحراك السياسي في مرحلة الكفاية بل ربما أمكن القول إنه يفسر سبب اختفاء التوترات ذات المنشإ الاقتصادي البحت في مختلف الأوقات، مثل انتفاضات الخبز في دول أخرى، وبخاصة مع استمرار قدرة الدولة على التمويل من دون ضغوط تضخمية قاسية. لكن خارج الإطار المعيشي البحت فإنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن مرحلة الكفاية توفر فرصاً لظهور وعي بالذات لا يمكن فصله عن التطلعات السياسية.

من الناحية الفعلية فإن الخطط التنموية التي طبقت في المملكة بين بداية السبعينيات ونهاية الثمانينيات أوجدت الفرصة لظهور ما يمكن مقاربته بالطبقة الوسطى[٢٢] التي تلاشى عند أفرادها الهمّ المعيشي في صورته الحدية، وحصلوا على قدر من التعليم وسافروا إلى خارج البلاد وتوفرت لهم فرصة التواصل مع الغير،

---

(٢١) محمد عبيد غباش، «سلطة أكثر من مطلقة.. مجتمع أقل من عاجز: الدولة الخليجية،» <http://www.aljazeera.net/in-depth/Requirements_enhancement_gulf_countries/2004/2/2-27-3.htm>.

(٢٢) يميل كثير من الباحثين إلى نفي وجود انقسام طبقي واضح في المجتمعات العربية. واعتبر عبد الفضيل مثلاً أن البنى الطبقية في معظم البلدان العربية في حالة تحوّل مستمر منذ الحرب العالمية الثانية تعاد خلالها صياغة الأوزان النسبية للقوى الاجتماعية والعلاقات الطبقية، ولهذا فإنه لا يمكن الحديث بعد عن خريطة طبقية مستقرة لكل بلد على حدة أو لكل البلدان العربية مجتمعة، انظر: محمود عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥-١٩٨٥** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٠٨.

وهي كلها مقدمات لإعادة التفكير في الذات وصياغة الهوية من خلال المقارنة مع الغير. نضيف إلى هذا أن الجيل الجديد الذي ولد في مرحلة الكفاية ينظر إلى مستوى المعيشة القائم باعتباره حقاً مكتسباً[٢٣]، وبالتالي فإن الصعوبات الاقتصادية الناشئة عن انخفاض عائدات البترول أو عدم مكافأتها للحاجات المستجدة والمتزايدة تتحول إلى دوافع للسخط السياسي عند هذا الجيل، وعندئذ فإن أفكاراً مثل التوزيع غير المتساوي للثروة، أو عدم تغيير طاقم الحكم أو خطابة تترجم سريعاً إلى سخط سياسي وبحث عن بدائل. نجد في الوقت الحاضر مثلاً أن مشكلة مثل البطالة تعتبر واحداً من أبرز محركات التفارق بين الدولة والمجتمع في المناطق المهمشة والمدن الرئيسية على السواء[٢٤].

وخلاصة القول إن نمط الإنتاج الريعي والدعم الخارجي يمثّلان عاملين مهمين في إعادة إنتاج النظام السياسي الاستبدادي. لكن فاعليتهما مشروطة بكيفية استخدام الدولة لهما، وهذا يقودنا إلى حقيقة أن إعادة الإنتاج تتوقف إلى حد كبير على دور الدولة كوسيط لإعادة الإنتاج. هذه الوساطة هي التي تحدد هوية العوامل المسموح لها بالمشاركة في صياغة المراحل التالية وتلك المهمّشة.

خامساً: مجتمع معطّل

هذا يثير سؤالاً حاسماً: لماذا انفردت الدولة بلعب هذا الدور وعجز المجتمع عنه؟ بكلمة أخرى ما هي أسباب العجز الاجتماعي عن استنباط حالة سياسية مستقلة عن الدولة تسعى إلى دور في صياغة مستقبل البلاد؟

لقد تكرر مثل هذا السؤال في معظم الدراسات التي تناولت الوطن العربي، والحقيقة أن الإحساس بعجز المجتمعات العربية عن استنباط حراك إصلاحي تحديثي قد لفت أنظار الكثيرمن الباحثين العرب والأجانب على السواء[٢٥]. إن تقارير حال

---

(٢٣) يماني، **هويات متغيرة: تحدّي الجيل الجديد في السعودية**، ص ٧١.

(٢٤) في نيسان/أبريل ٢٠٠٤ استحدثت وزارة مستقلة للعمل، قال وزيرها غازي القصيبي إن مهمته الرئيسية هي القضاء على مشكلة البطالة بين السعوديين، انظر: **الوطن** (أبها)، ١٩/ ٤/ ٢٠٠٤، < www.alwatan.com.sa/daily/2004-04-19/economy/economy03.htm >.

والمعدل الرسمي للبطالة بين السعوديين الذكور هو ٩,٦ بالمئة لكن الرقم محل شك بين الخبراء وفي قطاع الأعمال، انظر: **عكاظ** (جدة)، ٤/ ٩/ ٢٠٠٣. < www.okaz.com.sa/okazArchive/Data/2003/9/4/Art_23665.XML >.

(٢٥) انظر مثلاً الانطباعات التي عبّر عنها المشاركون في: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكو ماتيي»**، إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

الأمة التي يصدرها المؤتمر القومي العربي كل عام مليئة بالتفاصيل المثيرة للكآبة عن هذا الواقع المتواصل من دون تغيير يلفت الانتباه. لكن بالمقارنة بين المملكة وبقية البلدان العربية بما فيها الدول الخليجية المقاربة لها اجتماعياً واقتصادياً، فإن الوضع هناك هو الأكثر إثارة للدهشة.

للإجابة عن هذا السؤال، فإنه لا بد أولاً من تحديد نطاق المناقشة: إن الحراك المقصود هو النشاط الجمعي الذي يتولد في مجتمع ما كظاهرة عامة معبّرة عن هموم وتطلّعات أغلبية الشرائح الاجتماعية في بلد ما. ويخرج بهذا التحديد المبادرات الفردية أو المحدودة التي لا يمكن اعتبارها تياراً عاماً أو ظاهرة نموذجية. على هذا المستوى لم نلاحظ حراكاً واسعاً ذا مضمون سياسي في المجتمع السعودي، على الأقل خلال الأعوام العشرين الماضية. أمثلة مثل انتفاضة ١٩٧٩ وتحركات ١٩٩١ كانت موضعية إلى حد كبير.

سادساً: الإجماع الوطني

الحراك الاجتماعي هو حركة الجماعة، وحينما تكون الجماعة مفقودة فإنه لا يعود ثمة وعاء للحركة. إن علة العلل في المجتمع السعودي ـ بحسب ظني ـ هي غياب الإجماع الوطني، الأمر الذي أدى إلى العجز عن استنباط منظومات عمل وطنية بديلة عن تلك المنتسبة إلى عصر ما قبل الدولة. يشير مفهوم الإجماع ـ بحسب سوروتاني ـ إلى الالتزام الطوعي بمنظومة من الإجراءات العملانية لاتخاذ القرار تعتبر من جانب الجميع الحكومة والشعب، ضرورية لضمان النظام الاجتماعي، والمصالح العامة، وحل التعارضات بين المصالح، إضافة إلى طريقة التوصل إلى الأهداف الاجتماعية[٢٦].

مثل هذا الاتفاق يوفّر للنظام السياسي الشرعية في معناها الحركي، التي يماثلها الموند بالروح التي تسري في كل جزء من أجزاء العلاقة الميكانيكية بين المجتمع والدولة، فتضمن كفاءة النظام السياسي في العمل ومتانته في مواجهة التحديات[٢٧]. الإجماع إذاً هو التعبير العملي عن منظومة القيم التي تحدد طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وتؤسس بالتالي لشرعية العمل السياسي. ومن هذه الزاوية فإنه يمثل القاعدة الأساسية لتكوين الإرادة العامة وإزالة التأزم من العلاقة بين المجتمع والدولة فضلاً عن تسهيله للمساهمة السلمية للشعب في الحياة السياسية. في غياب الإجماع فإن كل فريق

(٢٦) Taketsugu Tsurutani, «Stability and Instability,» *Journal of Politics*, vol. 30, no. 4 (November 1968), p. 911.

(٢٧) Gabriel Almond, «A Developmental Approach to Political Systems,» *World Politics*, vol. 17, no. 2 (January 1965), p. 192.

في المجتمع ينطلق في مواقفه وعمله من مبررات متفاوتة وأحياناً متعارضة. النظام السياسي الذي يفتقر إلى الإجماع لا يمكن إلا أن يكون فوضوياً، منعدم السمات وعديم الاستقرار، لهذا فإن ما يميز الأنظمة السياسية المتقدمة ـ بحسب بيندر ـ هو قيامها على إجماع ثقافي تاريخي وفّر الاستقرار والتواصل[٢٨].

لا شك أن قيام الدولة كان بذاته فرصة لا تعوَّض لإطلاق تحرك جاد باتجاه توليف الهويات الصغرى التي تمثل أنساق مجتمع ما قبل الدولة في هوية جامعة تمثل المدخل الأساس للإجماع الوطني. كما أن النشاط الاقتصادي الذي شهدته البلاد منذ منتصف الستينيات وفّر فرصة أخرى للتوحيد. الدولة والاقتصاد كلاهما ينطوي على ديناميات توحيدية لكن الانتقال إلى الوحدة غير ممكن من دون وجود تحرّك مقصود يسعى لاستثمار هذه الإمكانية بإقامة البنى الاجتماعية البديلة التي تستوعب مفعول تلك الديناميات.

طبقاً للفرضية السائدة ـ والتي تسندها تجارب العديد من البلدان ـ فإن قيام الدولة يؤدي عادة إلى امتصاص الهويات دون الوطنية من خلال إدماجها في الهوية الوطنية الأوسع، وبالتالي فإن منظومات مجتمع ما قبل الدولة تفقد دورها السياسي المستقل. من ناحية أخرى فإن التحديث يؤدي إلى تفكيك البنى الاجتماعية التي تقوم ضمنها تلك المنظومات ويفتح الباب أمام منظومات تقوم على أسس قيمية وثقافية مختلفة، يفترض أن تعمل ضمن منظور وظيفي ينتسب للاجتماع السياسي بمفهومه الواسع.

لم يؤدِّ توحيد المملكة إلى ظهور أمة سعودية، فقد بقي الأصل القبلي ـ الإقليمي وليس مفهوم الأمة هو الذي يحدد هوية الجماعة السعودية[٢٩]. كما إن تجربة المملكة التنموية هي الأخرى تدل على أن التحول المنشود لم يتحقق بالصورة التي تقدمها نظريات التنمية في البلدان النامية. والحقيقة أن هذا الفشل قد أثار أسئلة جدية حول الفرضيات التي تقوم عليها تلك النظريات، ولا سيما الفرضية القائلة بأن تفكيك البنى التقليدية سيؤدي ميكانيكياً إلى قيام بنى حديثة في محلها، أو أن تفكك تلك البنى هو قَدَر لا مفر منه إذا بدأ الاحتكاك بينها وبين نظائرها الحديثة[٣٠]. في ما يتعلق

---

(٢٨) Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), p. 41.

(٢٩) جوزيف كوستنر، **العربية السعودية من القبلية إلى الملكية: ١٩١٦-١٩٣٦**، ترجمة شاكر ابراهيم سعيد (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ٢٩٣.

(٣٠) David Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965), pp. 66-68.

بموضوعنا فإن المنظومات القديمة فقدت إلى حد كبير مبررات وجودها بعد قيام الدولة السعودية، كما أدى النشاط الاقتصادي وانتشار التعليم منذ بداية السبعينيات إلى هجرة واسعة نحو الحواضر وارتفاع في الحراك الاجتماعي بين الطبقات بصورة غير مسبوقة. وتبعاً لهذا فإن نظم العلاقات والتراتب الاجتماعي التقليدي قد تلاشت إلى حد كبير تحت ضغط التغيير الكبير الذي حمله تيار التحديث(٣١).

سابعاً: الجماعة والحشد

المجتمع الطبيعي سواء كان تقليدياً أو حديثاً، هو توليف منظومات يعبّر كل منها عن نطاق مصالح محدد يجمع بين أعضائه ويميزه عن الغير، وبينما تتشكّل منظومات المجتمع التقليدي على أسس قرابية أو دينية فإن منظومات المجتمع الحديث تتشكل على صورة جماعات مصالح.

في الأبحاث الحديثة حول الديمقراطية يعتبر المجتمع المدني ضماناً للديمقراطية، بينما المجتمع المدني في تعريفه الموسع هو فضاء للحرية يلتقي فيه ليتخذوا مختارين مبادرات جمعية تخدم مصالح أو تعبرعن مشاعر مشتركة(٣٢). على الرغم من أن فكرة المجتمع المدني قديمة نوعاً ما، إلا أنها عادت إلى الحياة بعد التحرك الذي قادته نقابة تضامن البولندية في ١٩٩٠ وأدى إلى إنهاء النظام الشمولي والتحول إلى الديمقراطية. وقد لفت هذا التطور انتباه الباحثين إلى القدرات الهائلة التي يتمتع بها المجتمع المنظم. ثمة إلحاح على استثناء المكونات المنظومية للمجتمع التقليدي من وصف المجتمع المدني، ربما بالنظر إلى كون القيم المؤسسة لها والحاكمة على حراكها غير مدنية، لكن من زاوية وظيفية فإن منظومات المجتمع التقليدي قادرة على لعب دور مماثل لتلك المدنية ضمن بيئتها الاجتماعية الخاصة.

يتفق الباحثون العرب على أن برامج التنمية في الخليج كانت قاصرة عن معايير التنمية الشاملة المتعارفة دولياً، فقد ركزت على الجوانب الاقتصادية وأهملت مخرجاتها الاجتماعية، كما أهملت تحديث البنى السياسية الذي يعتبر ـ بحسب فرجاني ـ الطريق الوحيد لقيام اجتماع سياسي مكافىء لحاجات الدولة الحديثة(٣٣). لهذه الأسباب خرج

---

(٣١) عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والإتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥**، ص ١٨١.

(٣٢) سعد الدين إبراهيم، «المثقفون العرب والتخريب الحالي لمصطلح المجتمع المدني،» **الحياة**، ٣١/ ٣/ ٢٠٠١، <www.democracy-egypt.org/saadweb/articles/morearticles/hayat1.htm>.

(٣٣) نادر فرجاني، **هدر الإمكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٧٠.

المجتمع السعودي من مرحلة التنمية التي طالت ربع قرن من الزمن متشظّياً مفكّكاً فلا المنظومات القديمة نجحت في استيعاب تحدّي التغيير وتجديد نفسها وفقاً لمتطلباته، ولا أتيح المجال لقيام منظومات حديثة. إنه مجتمع الحشد الذي يفتقر فيه الناس إلى التفاهم الضروري لقيام ثقة متبادلة تؤسس للمبادرة الجمعية وتجد آثار انعدام القدرة على العمل الجمعي ـ بسبب انعدام عامل الثقة وبالتالي العلاقات المؤسسية ـ جلية في السوق على صورة عجز عن تجميع رؤوس الأموال الصغيرة في شركات كبرى(٣٤). وتجدها في السياسة على شكل عجز عن تحويل الاتفاق العام على الإصلاح السياسي إلى عمل مؤسسي منظم.

لا بد من الأخذ بعين الاعتبار قيام عدد من المناشط التي يمكن تصنيفها كمؤسسات مجتمع مدني، على الرغم من أنها لا تزال محدودة في الغرف التجارية والجمعيات الخيرية كما لاحظ د. الحلوة(٣٥). إضافة إلى بعض الجمعيات المهنية التي لا تزال في مراحلها المبكرة، وعلى أي حال فإن جميع هذه المؤسسات تخضع لرقابة دقيقة تشمل التدخل المباشر من جانب الدولة، الأمر الذي يثير التساؤل حول صحة نسبتها إلى المجتمع المدني.

بصورة ملخصة يمكن القول إن المجتمع السعودي خرج من عملية التوحيد والتنمية مفتقراً إلى الإجماع الوطني وغير قادر على تحويل همومه الجزئية إلى هموم عامة. بل لقد لاحظ أكثر من باحث أن النزاعات القبلية والطائفية والمناطقية لم تنحسر مع انتشار التعليم وتطور نظم الاتصالات والمواصلات، بل لعلها ازدادت في بعض الأبعاد على الأقل، وهي ظاهرة تنتشر للأسف في كل دول الخليج من دون استثناء(٣٦). وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأن التكوين الاجتماعي المنظومي ليس من

---

(٣٤) يبلغ عدد الشركات المساهمة المدرجة في البورصة السعودية ٧١ مقابل ٣٢٤ في إيران، ١١١ في الكويت، ١٦١ في الأردن، و٨٦٨ في مصر، انظر: صندوق النقد العربي، ١٠أيار/ مايو ٢٠٠٤، < www.amf.org.ae/vArabic >.

(٣٥) محمد إبراهيم الحلوة، «المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية،» **الشرق الأوسط**، ١٠/ ١٢/ ٢٠٠٣، < www.asharqalawsat.com/default.asp?page = leader&article = 206825&issue = 9143 >.

(٣٦) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٧٣. في ما يتعلق بالمملكة لاحظ الكاتب في العام ١٩٩٤ أن حوالى ٣٠ في المئة من مدراء المدارس أو وكلائهم في المنطقة الشرقية كانوا ينتمون إلى قبيلة واحدة، هي قبيلة مدير التعليم في المنطقة. في ما يتعلق بالطائفية، فقد لاحظ أن عدد الموظفين الشيعة في مجموع وزارات الدفاع، الداخلية، والخارجية، والعدل، الحج والأوقاف لم يتجاوز ٧٠ فرداً. وهناك كليات بأكملها وفروع في بعض الكليات تخلو تماماً من أي طالب شيعي.

الحاجات الإنسانية العارضة التي يمكن إلغاء وظيفتها أو استبدالها. إن فكرة الإجماع الوطني لا تعني وضع المجتمع الوطني في مكان المجتمع العضوي التقليدي، إذ إن سعة الأول وقيام نظامه العلائقي على أسس ميكانيكية تحول بينه وبين الرعاية الشخصية للأفراد وهي الوظيفة التي يوفرها عادة المجتمع الثاني. الإجماع الوطني القابل للحياة هو ذلك الذي يوفر الفرصة لتفاعل جميع العناصر المكونة للوطن، فهو يعترف بالهويات الاجتماعية الصغرى ثم يضمها جميعاً تحت مظلة الهوية الوطنية الجامعة، وعندئذ فإنه يمكّن كل عضو فيه من الإحساس بالانسجام بين هويته الاجتماعية والثقافية من جهة وهويته الوطنية من جهة أخرى، أي بما يجمعه بأهله على النطاق القروي وما يجمعه بمواطنيه على النطاق الوطني من دون تعارض أو جدل، وهذا ما نسميه التنوع في إطار الوحدة.

المشكلة على المستوى السياسي، إن المنظومات الاجتماعية الصغرى المنتمية لمرحلة ما قبل الدولة، لا تستطيع القيام بدور سياسي وطني بل إن السماح بإقحامها في الحياة السياسية يحوّلها ـ بالضرورة ـ إلى وسيلة فصل لأعضائها عن بقية مواطنيهم، ومن المؤسف أن هذا ما يحصل في أكثر من دولة عربية كما رأينا في العراق أخيراً. إن إقحام هذه المنظومات في الحياة السياسية الوطنية هو النتيجة الطبيعية لانعدام المنظومات البديلة، أي تلك التي تقوم أساساً لإنجاز الوظائف المتعلقة بالاجتماع السياسي الحديث أو ما نسميه بمؤسسات المجتمع المدني.

ثامناً: الانشقاق الثقافي

ربما كانت المملكة هي البلد الوحيد في العالم الذي تعتبر فيه العصرانية والحداثوية تهمة أو عيباً[٣٧]. ويكشف هذا عن واحد من مكونات الانشقاق الاجتماعي الراهن في المملكة[٣٨].

يرتبط الجدل حول الحداثة بمفهوم الصدمة الثقافية الذي دار حوله نقاش كثير

---

(٣٧) في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨ تدخل وزير الداخلية لوقف جدل عنيف في الصحافة المحلية حول الحداثة بعد أن انتقل الجدل إلى المساجد وتحول ـ عملياً ـ إلى جدل ذي مضمون سياسي. انظر أيضاً Article 19 (organization), Silent Kingdom: Freedom of Expression in Saudi Arabia (London, 1991).

(٣٨) صدر خلال هذه الفترة العديد من الكتب والرسائل والفتاوى تربط فكرة الحداثة بالغزو الفكري الأجنبي والمؤامرة على الإسلام، من بينها مثلاً: حسن بن فهد، **الحداثة بين التعمير والتدمير**؛ عوض محمد القرني، **الحداثة في ميزان الإسلام**؛ سعيد بن ناصر الغامدي، **الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها**؛ أبو عبد العزيز النجدي، **إبراهيم البليهي مدافعاً عن تركي الحمد**، وسليمان الخراشي، **تركي الحمد في ميزان أهل السنة والجماعة**... وغيرها، وجميع الكتب المذكورة نشرت بدعم هيئات دينية رسمية.

في السبعينيات. ويفترض القائلون بالصدمة الثقافية أن الانفتاح المفاجىء والمكثف للمجتمع على أنماط الحياة والأفكار الجديدة والأجنبية بعد تطبيق برامج الإنماء الاقتصادي كان بمثابة الصدمة للمجتمع التقليدي. في الوقت الذي انهارت بعض البنى الاجتماعية تحت ضغط التحديث، فإن هذا الضغط حفز مقاومة في بنى أخرى احتمت كالعادة بعباءة الدين والتقاليد الفاضلة[٣٩]. وقد لاحظ باحث جزائري أن التعصب الديني في المدينة يتمايز عن نظيره في الريف بأن الأول مستجد ترتب على التغييرات التي تعرّض لها المجتمع بعد التحديث، وليس قديماً أو أصلياً كما في الريف[٤٠]. في الوقت الحاضر يمثل جدل الحداثة/ التقليد ـ أو الأصالة كما يسميه أصحابه ـ أحد مبررات الانشقاق البارزة في المجتمع السعودي. وقد تداخل هذا العامل مع عوامل التمييز الأخرى السياسية والعقيدية. إن أبرز سمات الفريق المسمى حداثياً هي ميوله الليبرالية ورغبته في الإصلاح السياسي على المستوى الوطني، بخلاف الفريق الآخر الذي يميل إلى إصلاحات محدودة لا تتضمن اعترافاً نهائياً بالتعدد الثقافي والحقوق السياسية المتساوية.

يمثل الانشقاق الثقافي إحدى المشكلات المهة في طريق تكوين إجماع أهلي بديل من الإجماع الأوسع بين المجتمع والدولة الذي يبدو عسيراً. وهو مهم خصوصاً لتركزه في الوسط الديني الوهابي الذي يمثل المكوِّن الرئيس للقاعدة الاجتماعية التي يستمدّ منها النظام السياسي مشروعيته وقوته، ولهذا السبب فإن هذا الانشقاق يلعب دور الكابح للتحركات الإصلاحية التي يحتمل أن تقوم بها الدولة أو بعض أجنحتها[٤١]. إن الموقف المتشدد للدولة من حقوق النساء والحريات العقيدية والثقافية وتدفُّق المعلومات بشكل عام هو انعكاس لتلك العلاقة. وفي الوقت الحاضر، وعلى الرغم من تأزّم العلاقة بين التيار السلفي والدولة، إلا أن جميع القوى الاجتماعية الأخرى غير السلفية تشعر بالاضطهاد من جانب هذا التيار، وقد جرى التعبير عن هذا الشعور بأوضح صورة في مؤتمر الحوار الوطني في دورتيه وفي الوثائق الإصلاحية[٤٢]،

---

(٣٩) حول كيفية فهم الشباب السعودي لفكرة الحداثة وعلاقتها بالتقاليد، انظر: يماني، **هويات متغيرة: تحدي الجيل الجديد في السعودية**، ص ٤٣.

(٤٠) نور الدين طوالبي، **الدين والطقوس والتغيرات**، ترجمة وجيه البعيني (بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٨)، ص ٢٥٦.

(٤١) انظر: يماني، المصدر نفسه، ص ٨٩، لاحظ أيضاً تصريح وزير الداخلية الذي قال إن رفع الحظر الرسمي على قيادة النساء للسيارات «يعود للمجتمع السعودي بأكمله وهو المعني به» في: **الحياة**، ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٣، ص ٥.

(٤٢) انظر: عادل خضير، «الحوار الوطني السعودي يفتح أبوابه لتعددية الآراء،» **الحياة**، ٣١/ ١٢/ ٢٠٠٣ <www.daralhayat.com/special/issues/12-2003/20031230-31P08-01.txt/story.html>.

فضلاً عن عدد كبير جداً من المقالات الصحفية(٤٣).

نتيجة لانعدام الإجماع الوطني على المستوى الأهلي أو بين المجتمع ككل والدولة، فإن المقاربات السياسية التي شهدتها البلاد حتى نهاية العقد المنصرم عبّرت عن أنساق اجتماعية محددة، قصّر أي منها عن تمثّل الهمّ الوطني الشامل، فالشيعة عبّروا عن مطالبهم بمفردهم، وكذلك فعل السلفيون الصحويون واليسار. ومع الإحساس بل التألم من العجز عن جمع أكثر من فريق في حركة مطلبية واحدة، إلا أن أي محاولة لم تنجح بسبب فاعلية عوامل الانشقاق المذكورة. بل إن محاولات التفاهم كانت على الدوام ضحية لصراعات جانبية بعضها عفوي وبعضها مفتعل - بين مختلف الأطراف. نتيجة لذلك فإن أي فريق لم ينجح في توليد القدر الكافي من الضغط على الدولة لتغيير سياساتها ولا سيما تجاه الحريات العامة والمساواة وحاكمية القانون. بل على العكس من ذلك فإن قدرة الدولة على حماية التوازنات الموروثة قد مكّنتها من الظهور بمظهر الجهة الوحيدة التي يمكن الاحتكام إليها عند النزاع، بدل أن تكون الخصم في الجدل حول مطالب وطنية جامعة.

خلاصة الكلام، إن عجز المجتمع عن إطلاق حركة شعبية تضع حداً للاستبداد ناجم إلى حد كبير عن انعدام القدرة على تكوين تصوّر واحد عن الذات والدولة، على الرغم من اقتناع أغلبية القوى الاجتماعية بهذا المعنى، إلا أن هذا الاقتناع ما زال يتأرجح بين الصورة الذهنية المجردة وبين التجسد في بنية مفهومية واجتماعية نهائية قابلة لأن توصف بالإجماع الأهلي. إن قدرة الاستبداد على إعادة إنتاج نفسه تعتمد اعتماداً رئيسياً على هذا العجز الاجتماعي.

تاسعاً: التيار الإصلاحي، مهمّاته، إمكاناته، وحدوده

قدمت هذه المقالة حتى الآن صورة أميَل إلى التشاؤم عن أهلية التيار الإصلاحي والمجتمع السعودي ككل لاستنباط حراك فعال يسهم في إنهاء أو تخفيف الاستبداد السياسي. والحق إنه تصوير غير مقصود من قبل الكاتب، فثمة وجه آخر للصورة قد يؤدي عرضه إلى إعطاء انطباع متفائل عن الراهن والمستقبل. ما أريد قوله إن الوضع العام في المملكة يميل بشكل قوي ويتحرك سريعاً نحو تغيير يصبّ في خانة الإصلاح، وثمة علامات مهمة توضح يوماً بعد يوم أن التغيير يكسب مواقع جديدة في المجتمع والدولة معاً. الانطباع المتشائم مردّه ربما إلى الوضع الذي كنا فيه

---

(٤٣) انظر على سبيل المثال مقالات عبد الله بن بجاد العتيبي في: <http://daralnadwa.com/homepage/bjad/article.html>.

ومقالات منصور النقيدان في: <http://www.daralnadwa.com/homepage/mansour/article.html>.

والصعوبات العميقة التي تحيط بنا، وعلى أي حال، فإن الحديث عن استبداد قائم هو بذاته مدعاة للتشاؤم أياً كان موقف المجتمع منه.

خلال العقد الأخير شهد المجتمع السعودي مجموعة من المتغيرات خدمت مسيرة الإصلاح، بعضها نتيجة فعل سياسي وبعضها تداعيات لحوادث محلية أو خارجية. كان الغزو العراقي للكويت في آب/ أغسطس ١٩٩٠ منعطفاً بارزاً في تاريخ البلاد، فقد كشف الكثير من الأمور التي كانت مغفلة أبرزها ربما هو فشل المملكة في تعبئة الشعب وتوحيده للدفاع عن البلاد. هذا الحدث كان بمثابة الصاعقة التي نبهت مجتمعاً مسترخياً وغافلاً عن مشكلاته مما أطلق موجات قوية من الجدل في العلاقة بين المجتمع والدولة لم يسبق لها مثيل. حاولت الحكومة احتواء الجدل الذي فجّرته تلك الأحداث بإعلان سلّة إصلاحات قانونية في آذار/ مارس ١٩٩٢ شملت إصدار النظام الأساسي للحكم، نظام المناطق (اللامركزية الإدارية) وإنشاء مجلس الشورى.

لم يتجاوز وعي المجتمع واهتمامه بالشأن العام الحالة الانفعالية المرتبطة بوقت الحدث، ولهذا فإن قرار الحكومة إصدار الأنظمة المذكورة بصيغتها الفعلية، عبّر عن فهم لجوهر المشكلة التي أثارت الجدل بقدر ما عبّر عن تحليل صائب للمدى النهائي الذي يمكن أن يصل إليه المجتمع في ممارسة الضغط، فالأنظمة الثلاثة تقدم حلولاً باهتة لمشكلة عميقة وجذرية. إن التغيير الوحيد الذي أمكن لمس آثاره هو قيام مجلس الشورى الذي كان بمثابة إقرار للمرة الأولى من جانب الحكومة بوجود ما يمكن مقاربته بنخبة سياسية وطنية خارج دائرة الحكم الضيقة التي اعتادت البلاد عليها منذ أوائل القرن.

أطلقت أحداث آب/ أغسطس ١٩٩٠ ثلاث مبادرات مهمة، **أولها** تظاهرة نسائية في الرياض يوم السابع من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠ تطالب بإلغاء الحظر على قيادة النساء للسيارات. على الرغم من أن التظاهرة اشتهرت بهذا المطلب فقط، إلا أن التحرك نفسه والمطالب التي عبّر عنها لامست صميم مشكلة الحرمان التاريخي للنساء السعوديات، وكشفت عن ما يمكن وصفه بتيار نسوي في طور التشكل. وقد جرى الاعتراف به أخيراً عبر المشاركة في مؤتمر الحوار الوطني الثاني الذي عقد في مكة (كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣)، وهي المرة الأولى التي يسمح للنساء بمناقشة الشأن الوطني العام ضمن إطار رسمي ومعلن[٤٤].

---

(٤٤) حول أبرز مطالب النساء السعوديات، انظر: سهيلة حماد، «اقتراح محاور لمؤتمر حوار وطني سعودي موضوعه المرأة،» الحياة، ٢٧/ ٢/ ٢٠٠٤. < www.daralhayat.com/opinion/02-2004/20040226-27p10-01.txt/story.html >.

المبادرة **الثانية** جرت في أيار/ مايو ١٩٩١ حين قدم نحو ٢٠٠ من العلماء والناشطين السلفيين مذكرة إلى الملك تطالب بإصلاحات «لاستعادة الشرعية» التي تضرّرت بتداعيات أحداث العام الماضي[٤٥]، وتبعتها « مذكرة النصيحة» التي قدِّمت للملك في حزيران/ يونيو ١٩٩٢. أبرز ما ميز هذه المذكرة عن سابقتها هو تحديدها الدقيق لتوجه سياسي خاص أدى عملياً إلى بلورة التكوين السياسي للجهة التي تبنتها بصورة متمايزة عن التيار الديني الرسمي، ولا سيما بعد إصدار هيئة كبار العلماء فتوى في أيلول/ سبتمبر تفنِّد المذكرة وتشكّك في نيات أصحابها[٤٦].

إن أهم انعكاسات هذا الجدل هو تفكك الإجماع التاريخي على شرعية النظام السياسي ضمن بيئته الاجتماعية الخاصة، وهو تطور ترتبت عليه تداعيات متوالية عند النخبة الحاكمة والجمهور السعودي معاً.

ترجع المبادرة **الثالثة** إلى النصف الثاني من ١٩٩٣ حين جرت مفاوضات بين الحكومة السعودية والحركة الإصلاحية أدت إلى عودة أعضاء هذه الحركة إلى المملكة بعد معارضة طالت نحو عقد ونصف. وتمثّل الحركة الشيعة السعوديين، وشكّلت خلال سنوات عملها ظاهرة لافتة على المستوى الإعلامي والسياسي. أدى اتفاق الحكومة مع الحركة إلى ارتخاء سياسي تضمّن إطلاق سراح عدد كبير من المعتقلين وإلغاء أوامر بحظر السفر على عدة مئات من الناشطين السياسيين. أثمر الاتفاق عن تخلّي الحكومة إلى حد كبير عن الاجراءات البوليسية التي كانت سائدة في ما مضى. لكن أهميته الرئيسية تتمثل في كونه أول اعتراف من جانب الحكومة بمعارضة سياسية والقبول بمناقشتها سياسياً حول أوضاع البلاد، على الرغم من أنها حاولت دائماً حصر النقاش في إطار حقوق الطائفة الشيعية. لقد شجع هذا الاتفاق ـ إضافة إلى الظروف العامة المؤاتية ـ عدداً من القوى التي لها مطامح سياسية على التعبير عن نفسها بشكل يقترب من العلنية.

في التحليل النهائي، فإن المبادرات **الثلاث** عبّرت عن تغيّر عميق في المزاج الشعبي، فالتظاهرة النسائية هزت الإجماع السلبي على انتظار التغيير التلقائي. مذكرة النصيحة كشفت عن تغير في دور الدين من عامل تسوير للنظام إلى عامل تفكيك لبيئته الاجتماعية. وكشف الاتفاق بين الحركة الإصلاحية والحكومة عن ميل بين

---

(٤٥) انظر نص المذكرة على موقع الحركة الإسلامية للإصلاح: <www.islah.tv/documents/islahdocs1.htm>.

(٤٦) **الجزيرة العربية**، السنة٢، العدد ٢١ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢).

الطبقات الحديثة والأقليات إلى إصلاحات من خلال الحوار مع الحكومة(٤٧).

كان الهجوم على نيويورك في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ نهاية لعقد اتسم بالتأرجح بين الحراك الجزئي في المجتمع ومحاولات الدولة امتصاصه عبر الآليات المعتادة، أي تنشيط العامل الديني والمالي بصورة متوازية. فقد أطلقت تلك الأحداث موجة ضغط أمريكية هائلة على الحكومة السعودية، استهدفت خصوصاً الجزء الديني من النظام وشملت أحياناً مطالبة بإصلاح سياسي واسع. أقنعت هذه الضغوط الحكومة بالحاجة إلى تحجيم التيار السلفي بشقّيه الرسمي والأهلي وإصلاح مناهج التعليم التي نسبت إليها المسؤولية عن استزراع بذور التطرف في البلاد. الجدل الواسع الذي أثارته تلك الأحداث وتركيز الإعلام الدولي على المملكة أدى إلى تقلُّص قبضة الحكومة وتضاؤل الشعور العام بهيبتها، وقد ظهرت علامات هذا التحول في الصحافة المحلية التي بدأت في مناقشة قضايا لم يسبق أن طرحت في الوسط العام وبأسلوب نقدي كان حتى ذلك الوقت أقرب إلى الحلم. وقد تصاعد هذا الاتجاه بعد الهجمات الإرهابية على الأجانب في المملكة خلال العام ٢٠٠٣، مما وفر مبرراً إضافياً لنقد التيار السلفي والقيم التي يدافع عنها. وفي ظني أنه ليس من المبالغة الادعاء بأن ٢٠٠٣ بخاصة كان العام الذهبي للصحافة السعودية لما شهدته من تحرر غير مسبوق.

المرجع الرئيس للتيار الإصلاحي المعاصر هو وثيقة «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله» التي وقّعها ١٠٤ من نخبة المملكة يمثّلون مختلف الشرائح والانتماءات الثقافية والسياسية والمناطق. وضعت الوثيقة في آب/ أغسطس ٢٠٠٢ وقدمت لولي العهد في كانون الثاني/ يناير التالي. وفي نيسان/ أبريل ٢٠٠٣ صدرت وثيقة «شركاء في الوطن» التي مثّلت أول خطاب موحّد للشيعة السعوديين، وتعتمد منطلقات الوثيقة الاولى نفسها. وفي كانون الأول/ ديسمبر صدرت وثيقة «الإصلاح الدستوري أولاً» التي أعادت تحديد مخرجات الخطاب الإصلاحي وحددته في الدعوة إلى تحويل النظام السياسي إلى ملكية دستورية.

جاءت **الوثيقة الأولى** على شكل خمسة محاور: يدعو **الأول** إلى بناء المؤسسات الدستورية، ويقدم **الثاني** مقترحات لتصحيح الوضع الاقتصادي، **والثالث** حول إعادة صياغة العلاقة بين المجتمع والدولة، ويدعو **الرابع** الحكومة إلى إطلاق مبادرة

---

(٤٧) للاطلاع على تحليل تاريخي حول تحول المعارضة الشيعية، انظر: Madawi Al-Rasheed, «The Shia of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 25, no. 1 (May 1998), pp. 121-138.

إصلاحية محددة كما يحدد **الخامس** الخطوة الأولى في مؤتمر وطني لمناقشة برنامج للإصلاح(٤٨).

ركزت وثيقة «شركاء في الوطن» التي وقعها نحو ٤٥٠ من نخبة الشيعة على وصف مظاهر التمييز الطائفي، سواء ذلك الذي يقوم على سياسة رسمية أو من جانب رجال الدين الوهابيين. وطالبت بإدماج الشيعة في الحياة العامة والسماح بتمثيلهم في الجهاز الحكومي الإداري والسياسي(٤٩).

وضمّت وثيقة «الإصلاح الدستوري» التي وقع عليها ١١٦ من ممثلي التيارات المختلفة، مطالب عامة مثل إطلاق الحريات العامة وحرية التنظيم وأخرى محددة تتناول بشكل رئيسي مقومات النظام الدستوري مثل الفصل بين السلطات وانتخاب مجلس الشورى واستقلال القضاء. ومثل الأولى فقد طالبت هذه الوثيقة بالبدء بخطوات محددة هي إعلان الحكومة التزامها بتطوير نظام الحكم إلى ملكية دستورية، وتشكيل هيئة وطنية مستقلة لإعداد دستور دائم للبلاد يطرح للاستفتاء الشعبي خلال عام، ويبدأ تطبيقه خلال فترة انتقالية لا تتجاوز ثلاثة أعوام(٥٠).

إضافة إلى **الوثائق الثلاث** المذكورة، صدرت وثائق أخرى خلال العامين ٢٠٠٣ وبداية ٢٠٠٤ لكنها لم تحظَ باهتمام مماثل لذلك الذي حصلت عليه الأولى، كما أن تمثيل المطالب والموقِّعين لم يكن بالدرجة نفسها من القوة والاتساع.

يمثّل الموقعون على الوثائق الإصلاحية شريحة نموذجية عن الطبقة الوسطى الحديثة التي تعتبر عماد الحياة في المملكة اليوم، ونستعمل تعبير الطبقة الوسطى في معناه الاقتصادي الذي له إيحاءات اجتماعية وإن لم يطابق تعريف الطبقة المتعارف عليه في الأدبيات الاجتماعية. يقع نحو ٧٠ بالمئة من الموقّعين في الشريحة العمرية بين ٤٠–٥٠ عاماً، تلقّى جميعهم تعليماً حديثاً وتبدو شريحة الأكاديميين والكتّاب الأكثر تمثيلاً بما يعادل ٣٥ بالمئة في **الوثيقة الاولى** و٤٥ بالمئة في الثالثة، وامتازت **الوثيقة الثانية** بتنوع ملفت للموقعين فشملت فنانين ورجال أعمال وأدباء كما تميزت بكثافة تمثيل رجال الدين والنساء.

تكشف **الوثائق الثلاث** عن اتفاق شبه تام بين المجموعات التي تؤلف التيار

---

(٤٨) انظر: «نص وثيقة الإصلاح الوطني: رؤية لحاضر الوطن ومستقبله،» **شؤون سعودية**، العدد ٢ (آذار/مارس ٢٠٠٣)، ص ١٤، <www.saudiaffairs.net>.

(٤٩) انظر: نص وثيقة «شركاء في الوطن» في: **السفير**، ٢٢/ ٣/ ٢٠٠٣.

(٥٠) نص وثيقة «الإصلاح الدستوري» على موقع الإسلام اليوم (٢٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣)، <www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm?artid = 3201&catid = 76>.

الإصلاحي على مجموعة من القضايا. ففي تحليل أسباب الأزمة السياسية والاقتصادية الراهنة، يعتقد أن المشكلات الأساسية التي تواجه البلاد اليوم هي نتاج لعجز الدولة عن تجديد نفسها بالشكل الذي يتناسب والتحديات التي يأتي بها التغيير في البلاد نفسها وفي محيطها الإقليمي والعالم. التجديد المطلوب يتخذ اتجاهاً محدداً هو الانتقال إلى الحكم الديمقراطي. أكثر المقترحات تحديداً هو التحول إلى ملكية دستورية كما عُبِّر عنها في وثيقة (الإصلاح الدستوري أولاً). وبالتالي فإن التيارالإصلاحي يحدد مهماته في:

١ ـ إعادة تكوين الهوية الوطنية، بما يتضمن إجماعاً جديداً على فكرة الدولة، أغراضها، وعلاقتها بالمجتمع، والسبل المناسبة لتحقيق تلك الاغراض.

٢ ـ تعديل دور الدين في الحياة العامة، طبيعة هذا الدور وانعكاس علاقته ببيئته الاجتماعية الخاصة (نجد) على علاقة الدولة ببقية المناطق، وانعكاساته على وضع الأقليات المذهبية (الشيعة مثلاً) والجنسية (النساء) وعلى نظام الموازنة بين المصالح العامة والمعتقدات الدينية، والحياة الثقافية بما هي تعبير عن مجتمع متنوع.

٣ ـ معالجة الأزمات التي تلوح في أفق الاقتصاد الوطني كنتاج لفشل نموذج الدولة الريعية التي تتجسد اليوم في صورة بطالة متفاقمة وتباطؤ في الاستثمارات الجديدة وشيوع الفساد المالي والإداري.

٤ ـ معالجة ظاهرة العنف التي تفاقمت في العامين الأخيرين والتي يتلاقى في تأجيجها مجموع العوامل السابقة.

يفترض الإصلاحيون أن بعض تلك المشكلات ناتج عن فلسفة النظام السياسي وهذا يحتاج إلى حلول جذرية، والبعض الآخر هو ثمرة لعيوب إدارية وهو قابل للمعالجة بمعزل عن التغيير السياسي الشامل. وتخفي سطور وثيقتيْ «الرؤية» و«شركاء» قلقاً عميقاً من انعكاسات الوضع الحالي على وحدة البلاد، في إشارة إلى ما تردد من مخاوف حول احتمال انفراطها[٥١]، بينما تركز وثيقة «الإصلاح الدستوري» على العنف السياسي والقلق من تفاقمه. وثمة اتفاق على أن تلك المشكلات هي مخرجات طبيعية لعلة كبرى في النظام السياسي هي افتقاره إلى الشرعية التي لا بد أن تتجسد في قيام الاجتماع السياسي على قاعدة التعاقد، وإشاعة الحريات العامة، والمشاركة الشعبية، وحاكمية القانون. إن استعادة الشرعية عندهم ممكنة بتحويل

(٥١) حول العلاقة بين الجمود السياسي والقلق على الوحدة الوطنية، انظر: الفالح، «المستقبل السياسي للسعودية في ضوء ١١/٩: الإصلاح في وجه الانهيار والتقسيم».

النظام إلى ملكية دستورية وإشراك الشعب في القرار والرقابة من خلال مجلس نيابي ومجالس محلية منتخبة. والبديل الدستوري الذي يعرضه الإصلاحيون أقرب إلى الليبرالية منه إلى الديمقراطية، وهو يقارب نموذج الدول المجاورة في الخليج والأردن، فهم يريدون ضمان حصة للمجتمع من دون مساءلة دور العائلة المالكة. والانطباع السائد بين الإصلاحيين وغيرهم أن التحرك إلى ديمقراطية كاملة سوف يستغرق بعض الوقت، لكن البدء بتمكين الشعب من حقوقه السياسية وإقرار المحاسبة وحاكمية القانون سوف يؤدي بالضرورة إلى تطوير الاجتماع السياسي باتجاه الديمقراطية الكاملة.

عدا المشكلات المتعلقة بفلسفة العمل السياسي ومضمون النظام، فإن الإصلاحيين لم ينظروا إلى المشكلات الأخرى على المستوى نفسه. فهم يرجعون الأزمة الاقتصادية مثلاً إلى عيوب إدارية وقانونية وإساءة استغلال السلطة، لكنهم لا يربطونها على نحو واضح بفلسفة النظام، ولهذا السبب ـ ربما ـ فإنهم يرون إمكانية علاجها بمعزل عن الإصلاح السياسي الشامل. فهم يدعون الدولة إلى المساواة بين المناطق في توزيع الثروة ومشروعات العمران، ومكافحة الفساد المالي والإداري واستغلال السلطة، وتفعيل أجهزة الرقابة القائمة. إن الإشارة الوحيدة التي تحمل طابعاً جذرياً في هذا المجال هي دعوة وثيقة «الرؤية» إلى معالجة الطابع الأحادي للاقتصاد وتنويع مصادر الدخل الوطني. ومن هذا يظهر أن التيار الإصلاحي قد ركّز اهتمامه بالكامل تقريباً على الجانب السياسي، واعتبره المهمة شبه الوحيدة في الوقت الراهن.

عاشراً: الدين كعامل في الحياة السياسية

كان الدور السياسي للدين موضوعاً للعشرات من الدراسات التي اهتمت بالوطن العربي خلال السنوات الأخيرة، وبالمثل فقد مثّلت العلاقة بين العائلة السعودية والمذهب الوهابي معيناً لا ينضب للدراسات المتعلقة بالمملكة، والفرضية السائدة أن هذه العلاقة تقوم على أرضية تحالف تاريخي يوفر للدولة شرعيتها ويوفّر للمؤسسة الدينية السلطة المادية الضرورية لتطبيق متبنياتها العقيدية.

ثمة محدِّدان لدور الدين في الحياة السياسية السعودية:

الأول: على الرغم من وجود هيئة دينية رسمية، قد توهم بوجود تراتبية هرمية، إلا أن المذهب الرسمي يفتقر تماماً إلى مثل هذه التراتبية، بل يمكن القول إن وجود الهيئة الرسمية والتداخل الشديد بين الدين والدولة قد حال دون تبلور تراتبية طبيعية. ثمة عامل آخر يعيق ظهور تراتبية مؤثرة وهو النهج الإخباري للمذهب الذي يسمح

لكل من حصل على قسط ولو بسيط من التعليم الديني بالفتوى في أصغر الأمور وأعظمها، بخلاف المذاهب الأصولية التي تفرض دراسات طويلة جداً قبل حصول المتعلم على أهلية الفتوى. الفارق الزمني يتعلق بدراسة وسائل الاستدلال العقلي التي تستهلك سنوات طويلة قبل إتقانها، في المذاهب الأصولية فإن الأغلبية الساحقة من رجال الدين الذين لم يصلوا درجة الاجتهاد يكتفون بنقل فتاوى المجتهدين، أما في المذهب الوهابي فإن انعدام التراتبية والإخبارية قد مكّنا كلّ من قرأ شيئاً من التراث من ادعاء الاجتهاد والفتوى اعتماداً على مرئياته الخاصة. وخلال السنوات الأخيرة كان هذا الموضوع مداراً لنقاشات واسعة بين زعماء المذهب بسبب السيولة الهائلة للفتاوى التي لم تحرج مواقف الحكومة فقط، بل أثارت فوضى عارمة في الوسط الديني(٥٢).

الثاني: يلعب المذهب الرسمي (مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب) دوراً مهماً في تسوير وصيانة التماسك ضمن البيئة الاجتماعية الخاصة بالنظام (نجد). بالنسبة إلى منطقة عسير الجنوبية وجبال الحجاز التي حقق فيها المذهب اختراقات خلال السنوات الأخيرة، فإن الوظيفة السياسية للدين ليست مماثلة في كل الأوقات لوظيفته في نجد. وقد لاحظنا أن هذه المنطقة قدّمت أكبر عدد من المشاركين في الهجمات التي نسبت إلى تنظيم القاعدة وأنصاره، كما ينتمي إليها عدد ملحوظ من رجال الدين المعارضين للحكومة. جوهر فكرة التسوير هو مفهوم «الفرقة الناجية» التي يطابق توصيفها هذه الفئة من دون غيرها.

في بقية المناطق فإن الوظيفة السياسية للدين محكومة بعوامل أخرى مثل حركية الهيئات الدينية الخاصة بتلك المذاهب وقدرتها على تثمير نفوذها سياسياً. وهذا هو السبب الذي جعل شيعة المنطقة الشرقية أقدر من غيرهم على استثمار الإمكانات المتاحة، على الرغم من أن هذه الإمكانات كانت على الدوام أكبر في مناطق أخرى مثل الحجاز حيث يسود المذهب المالكي، وبسبب النزاع بين تلك المذاهب والمذهب الرسمي فإن علاقتها مع الدولة تتغير إيجاباً وسلباً ضمن مسار معاكس للعلاقة بين الوهابية والدولة. إن زيادة نفوذ المذهب الوهّابي سواء من خلال المؤسسة الدينية الرسمية أو النشاطات الأهلية تؤدي بالضرورة إلى تدهور العلاقة بين الدولة وأتباع المذاهب الأخرى، ومن هنا فإنه يمكن القول إن المذهب الذي تتوسل به الدولة لضمان شرعيتها في نجد يلعب دوراً معاكساً تماماً في خارجها.

---

(٥٢) انظر بهذا الصدد رأي عبد الله التركي، الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، على موقع جريدة **الزمان**: <www.azzaman.com/azzaman/articles/2002/03/03-14/789a.htm>

حادي عشر: الدين والإصلاح السياسي

لم تغفل أي من دعوات الإصلاح السياسي التي ظهرت في الوطن العربي خلال السنوات الأخيرة الإشارة إلى مكانة الدين الإسلامي وما يستوجبه من الاحترام، وبالمثل فإن معظم الجماعات الدينية العربية قد ربطت موقفها من الإصلاح السياسي بمدى ما يوفره من دور للدين في الحياة العامة. وتشكل هذه إحدى المعضلات الحقيقية في الحياة السياسية العربية فمن ناحية لا يمكن إهمال حقيقة أن الدين هو المكون الأبرز لهوية المجتمع العربي وقد ظهر حتى الآن أنه الأقدر على تعبئة الجمهور، لكننا من الناحية الأخرى نفتقر إلى منظور ديني محدد لفكرة الديمقراطية.

إن الافتقار إلى هذا المنظور جعل الموقف الديني أقرب إلى العداء أو، على الأقل، تجنّب تأييد الحراك الديمقراطي، ومن جانبهم فإن الديمقراطيين جزء مهم منهم على الأقل لم يزهدوا في تفسيرالمكوّن العلماني للديمقراطية باعتباره تهميش الدين أو حتى القضاء على دوره كلياً.

في اعتقادي أنه لا يمكن إقامة ديمقراطية مستقرة في أي بلد مسلم من دون التوصل إلى حل لذلك المشكل، وأظن أن مشروع التيار الإصلاحي في إيران ينطوي على إمكانات كبيرة لصياغة نموذج محلي للديمقراطية قابل للتنسيج في الثقافة الوطنية ومتناسب مع المعايير المتعارفة للديمقراطية الليبرالية في العالم.

يمكن القول إجمالاً إن التيارات الدينية غير الوهابية تتفق جميعاً ومن دون تحفّظ على دعم الحراك الإصلاحي لأسباب كثيرة، أبسطها أن تقدّم هذا التيار سيقلص الأحادية التي عانتها هذه المذاهب حتى الآن، لكن في ما يتعلق بالمذهب الوهابي فهناك **ثلاثة** مواقف متباينة :

الموقف الأول: موقف المؤسسة الدينية الرسمية وأطرافها، وهو يعارض الدعوات الإصلاحية من المنظور الحكومي نفسه، أي لما تؤدي إليه من إضعاف للسلطة وتتمثل رموز هذا الاتجاه في أعضاء هيئة كبار العلماء ومجلس القضاء الأعلى وأعضاء الإفتاء ورؤساء المدارس الدينية، وتجدهم يومياً على منابر الإعلام المحلي بأنواعها.

الموقف الثاني: موقف السلفية الصحوية وهي التي تُعتبر التيار الوسط بين السلفيين السعوديين وهو موقف مؤيد للإصلاح من زاوية تكتيكية في الغالب، لأن هذا التيار مسيّس وقد انطلق أساساً من موقف عدائي للدولة قبل أن يميل إلى مهادنتها، فهو يعتقد أن البلاد سائرة إلى إصلاحات ديمقراطية لا محالة، وهو يرى أن قدرته على ضمان مكان في السياسة رهين بالتمايز عن المؤسسة الدينية الرسمية

والحوار مع الغير(٥٣). لكن هذا الموقف الذي يبدو معتدلاً لا يصل إلى حد القبول بحقوق على أساس المواطنة بل يعتبر المعايير الفقهية هي الأساس في منح الحقوق. إن مذكرة النصيحة التي صدرت في ١٩٩٢ هي أدق تعبير عن مواقف هذا التيار السياسية(٥٤)، وأبرز ممثلي هذا التيار هم سلمان العودة، وسفر الحوالي، ومحسن العواجي.

الموقف الثالث: موقف التيار السلفي الجهادي وهو يعارض الحراك الإصلاحي لأن مضمونه غير ديني ولأن الدولة غير قابلة للإصلاح، والبديل الذي يطرحة هذا التيار هو حكومة دينية صرفة. وتنسب إلى هذا التيار الذي يوالي أسامة بن لادن معظم أعمال العنف التي شهدتها البلاد في السنوات الأخيرة، وهو يستمد قوته من محاكاته للضمير السلفي وسحر فكرة القوة والتغيير الفوري، ولهذا فإنه يحظى بممالأة من جانب شخصيات تصنَّف ضمن التيار السلفي الصحوي، لا تؤمن به جوهرياً بل تسعى إلى استثمار القوة المجتمعية التي يولّدها (سفر الحوالي ومحمد المسعري مثلاً).

عدا هذه المواقف الثلاثة فهناك تيار ديني ما زال صغير الحجم يؤمن بالإصلاح السياسي في معناه الشامل، وشارك هذا التيار في وثيقة «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله» كما تزعم الدعوة لوثيقة « الإصلاح الدستوري أولاً»، وساهم ممثلوه بفاعلية في المؤتمر الثاني للحوار الوطني. لا يتمتع هذا التيار بنفوذ اجتماعي ملحوظ ولا سيما بسبب تكوينه النخبوي من ناحية وما يتعرض له من عداء التيارات الثلاثة المذكورة من ناحية أخرى، لكنه ـ بالنظر إلى مسار الأحداث ـ ينطوي على احتمالات كبيرة للتوسع والظهور كأحد الممثلين الأقوياء للتيار الديني النجدي.

ويشدّد خطاب التيار الإصلاحي في المملكة على دور الدين في الحياة العامة، لكنه ـ مثل معظم الحركات المماثلة في الوطن العربي ـ يقف قاصراً عن تحديد موقف قطعي من المشكلات الرئيسية التي يطرحها جدل الدين ـ الديمقراطية. ويظهر هذا القصور في أوليات الخطاب أي اعتبار الدولة الوطنية إطاراً قاعدياً للسياسة بما ينطوي عليه من القول بالمساواة بين المواطنين على أساس المواطنة، كما يظهر في أدوات العمل السياسي مثل اعتبار رأي الأكثرية معياراً موضوعياً لشرعية القرار. ظهر

---

(٥٣) انظر مثلاً مقابلة محسن العواجي على موقع إيلاف، ١٤ أيار/ مايو ٢٠٠٤ <www.elaph.com>. ويمكن الحصول على معلومات أكثر عن مواقف هذا التيار على موقع الإسلام اليوم <www.islamtoday.net> الذي يشرف عليه سلمان العودة، وموقع الوسطية الخاص بالعواجي <www.wasatyah.com>.

(٥٤) انظر نص مذكرة النصيحة على موقع مركزالحرمين (في ١٢ أيار/ مايو ٢٠٠٤)، <www.alhramain.com/text/payan/alnseha/1.htm>.

تأثير هذا القصور واضحاً في العمل الذي سبق إصدار وثيقة «الإصلاح الدستوري أولاً» حين اعترض بعض السلفيين عليها بسبب وجود «عدد كبير» من الشيعة والليبراليين بين الأسماء، واعترض عليها اليساريون بسبب غلبة الطابع الديني على لغتها. كما أن أول اجتماع سياسي موسع للحركة الإصلاحية (٢٥ شباط/فبراير٢٠٠٤) انتهى إلى الفشل لعجز المشاركين عن الاتفاق على التساوي بين كل منهم والآخر في الرأي والالتزام برأي الأكثرية.

وقد شدّدت جميع الوثائق التي أصدرها الإصلاحيون السعوديون على الدور المحوري للإسلام في الحياة العامة، وقررت وثيقتا الرؤية والإصلاح الدستوري أن الشريعة الإسلامية ورضا الشعب بصورة متوازية هما مصدر شرعية السلطة، وتزيد وثيقة الإصلاح على أن التطبيق الأمين للشريعة ممكن فقط في ظل المشاركة الشعبية وضمان الحريات العامة. لكن كلتا الوثيقتين تتحاشى الإشارة إلى دور المؤسسة الدينية أو طبيعة العلاقة بين الدين والدولة أو المعايير التي تحدد الوصف الديني للدولة.

يبدو حتى الآن أن تصور الإصلاحيين لدور الدين في الحياة العامة ولا سيما دور المؤسسة الدينية هو العائق الرئيس أمام انضمام التيار السلفي، حتى الشريحة المعتدلة منه إلى المسار الإصلاحي. ولا شك أن مثل هذ الخطوة كانت ستضيف ـ لو حدثت ـ زخماً شعبياً جديداً إلى الحراك الإصلاحي، بل ربما اعتبرها البعض كالدكتورة الرشيد مثلاً المفتاح الوحيد للانسداد السياسي الفعلي(٥٥). لكن يبدو من التجارب المتكررة منذ أوائل التسعينيات على الأقل أن الشخصيات السلفية التي التحقت بالتيار الإصلاحي هي تلك التي انفصلت عملياً عن التيار السلفي ولم يعد لها تأثير يذكر في وسطه. الجدير بالذكر أن اثنين فقط من الذين وقّعوا على وثيقة الإصلاح الدستوري كانوا من الموقعين على مذكرة النصيحة.

ينادي التيار السلفي بدور للدين والمؤسسة الدينية يتجاوز ما هو مقبول لدى الإصلاحيين والموالين للحكومة على السواء، وهو لا ينظر إلى حقوق الإنسان الأولية باعتبارها طبيعية أي سابقة للقانون، ولا يؤسسها على مفهوم المواطنة بل يستمدها من الفقه التقليدي. ولهذا السبب ـ ربما ـ لم يرد لفظ «الحرية» في كامل «مذكرة النصيحة» التي تبلغ ٤٥ صفحة. وبشكل عامّ فإنه لا يعتبر الحرية همّاً بل ربما اعتبر مظاهر الانفتاح والليبرالية القليلة التي شهدها المجتمع السعودي في السنوات الأخيرة نذير خطر وعلامة على فساد الأخلاق العامة.

---

(٥٥) مضاوي الرشيد، «الملكية الدستورية غير ممكنة، والتحالف الوطني هو الحل،» **القدس العربي**، ١٤/ ١/ ٢٠٠٤، <www.alquds.co.uk/index.asp?fname=2004\01\01-14\a52.htm>.

يمكن القول بصورة مجملة إذاً إن **التيار الإصلاحي** مثل التيار السلفي لا يقدم حلاً واضحاً لمشكلة العلاقة بين الدين والدولة. **التيار الثاني** لا يراها مشكلة على الإطلاق بينما يقتصر الأول على الدعوة إلى إنهاء الهيمنة الأحادية للمذهب الرسمي.

ثاني عشر: استنتاجات ختامية

تفترض هذه المقالة أن الاستبداد هو أحد الإمكانات المتوفرة في الحياة الاجتماعية لكن ترجيحه في فترة قيام الدولة السعودية يرتبط بغلبة عوامل محددة هي: أ ـ هيمنة ثقافة الخضوع كمستخلص عامّ من التجربة التاريخية التي تمثل مرجعية للتفكير الفردي والعقل الجمعي على السواء. ب ـ التفكك وتعدد الهويات الاجتماعية. ج ـ غياب الحياة السياسية الذي أدى بالضرورة إلى تخلّف الثقافة السياسية بسبب الموقع الطرفي للمجتمعات التي تشكلت منها المملكة.

طبيعة الاستبداد: على الرغم من أن الاستبداد بذاته ذو طبيعة واحدة تتلخص في الانفراد بالسلطة والرأي، إلا أنه يتمايز في البلدان المختلفة بحسب إطاره العملي وتقترح هذه المقالة دراسة طبيعة الاستبداد في المملكة ضمن «النموذج البدوي»، في هذا النموذج تمثّل القبيلة إطاراً مفهومياً للقيم والتراتب الاجتماعي، نظاماً للسلطة، ورؤية للذات والعالم. وتمثل الغنيمة عنواناً للاقتصاد السياسي بينما تمثل العقيدة القاعدة الأخلاقية التي تبرر النظام وتوفر المشروعية لديناميات الاستمرار الخاصة به. سياسياً يتصف هذا النموذج بأنه: أ ـ نظام في ذاته ولذاته. إن منظومة المصالح ليست هي أساس الهوية بل الرابطة القرابية التي تقوم عليها لاحقاً منظومات مصالح، وهذا يجعل القبيلة ـ خلافاً للطبقة ـ نظاماً مغلقاً على الخارج فلا يسمح بالحراك منه إلى الخارج أو من الخارج إليه. ب ـ وهو أيضاً نظام عضوي غير تعاقدي تعتمد المكانة فيه على النسب لا الإنجاز، كما أن مفهوم الملك والمصلحة وما ينشأ عنهما من علاقات وسلطة ليس مؤقتاً أو قابلاً للانتقال والتبادل، بل يقوم على أساس تطور طبيعي تنحصر بموجبه داخل النظام الذي يمثل رابطة طبيعية بين أبنائه. ج ـ أخيراً فإنه نظام يتحدد مفهوم السلطة فيه بالقهر. إن مفهومه الخاص بالشرعية ليس مستمداً من العقيدة المشتركة بين الحاكم ومجموع رعيته بل بينه وبين الأقلية التي يعتمد عليها لإخضاع الأكثرية. ويرجع هذا إلى الصفة الأولى أي كونه نظاماً لذاته.

إعادة إنتاج الاستبداد: يعيد الاستبداد إنتاج نفسه في ظروف التحول الاجتماعي من خلال تفعيل العوامل التي قام عليها، وتلعب الدولة المستبدة دور الوسيط أو مدير اللعبة الذي يسمح بتنشيط عوامل محددة، موروثة أو مستجدة، ويمنع أخرى. أبرز العوامل التي نجحت الدولة في استخدامها هي الدعم الخارجي

ونمط الإنتاج الريعي، في ظل النموذج الريعي فإن الحقوق السياسية ليست موضوعاً للنقاش، العلاقة بين المواطن والدولة تتمحور حول مقدار ما يحصل عليه من مال أو خدمات توفّر مالاً.

الحراك الاجتماعي: تجادل المقالة بأن ضعف الحراك السياسي الديمقراطي في المجتمع السعودي يرجع إلى عاملين متعاضدين هما: أ ـ غياب الإجماع الوطني أي منظومة القيم والمعايير المتفق عليها من قبل الجميع كقاعدة للعلاقة بين المواطنين من جهة وبينهم وبين الدولة من جهة أخرى. غياب الإجماع هو مظهر لغياب الهوية الوطنية الجامعة. ب ـ العجز عن استنباط منظومات عمل اجتماعية بديلة عن تلك المنتسبة إلى عصر ما قبل الدولة. لقد انهارت البنى الاجتماعية القديمة تحت ضغط التحديث ولم يسمح بقيام منظومات عمل بديلة بموازاة هذا الفراغ، فإن ضغط التحديث قد حفز مقاومة في بعض البنى التقليدية احتمت كالعادة بعباءة الدين والتقاليد الفاضلة. في الوقت الحاضر يمثل جدل الحداثة/ التقليد أحد مبررات الانشقاق البارزة في المجتمع السعودي. دور الدولة المستبدة في إعاقة الحراك الاجتماعي مفهوم ضمناً، لكن السؤال الجوهري يتعلق بعجز المجتمع عن استنباط بدائله.

التيار الإصلاحي: نتيجة لانعدام الإجماع الوطني فإن المقاربات السياسية التي شهدتها البلاد حتى نهاية العقد المنصرم عبّرت عن أنساق اجتماعية محددة، قصّر أي منها عن تمثّل الهمّ الوطني الشامل. وقد جرى تجاوز هذا المشكل (جزئياً على الأقل) من جانب التيار الإصلاحي الذي تمثلت فيه جميع الأطياف الاجتماعية تقريباً. ظهر هذا التيار من خلال الوثائق التي قدّمت لولي العهد وثم أُعلنت وهي تتضمن تصويراً للوضع السياسي القائم وطريقاً للإصلاح السياسي المقترح.

يُرجع التيار الإصلاحي بعض مشكلات المملكة الحالية إلى فلسفة النظام السياسي مما يتطلب حلولاً جذرية، ويُرجعها البعض الآخر إلى عيوب إدارية أو قانونية لا ترتبط على نحو واضح بفلسفة النظام وبالتالي فهي قابلة للمعالجة بمعزل عن التغيير السياسي الشامل. وينطوي تحليل الإصلاحيين على قلق عميق من انعكاسات الجمود السياسي على وحدة البلاد، كما يرجعون إليه حملة العنف السياسي التي تفاقمت في السنوات الأخيرة. المشكلة الرئيسية التي تعانيها البلاد في رأيهم هي انعدام شرعية الدولة وغياب الأساس التعاقدي للاجتماع السياسي.

يتمتع التيار الإصلاحي بفرص طيبة للنجاح وهو قد أسهم حتى الآن في تغيير المزاج الشعبي واللغة السياسية المتداولة. يعتقد الكاتب أن الصيغة الحالية للتيار

الإصلاحي لن تعمر طويلاً وأن المجموعات المكونة للتيار سوف تتجه إلى بناء نفسها بصورة مستقلة لكن وثيقة الرؤية سوف تكون القاعدة المشتركة للجميع.

ويحتاج الإصلاحيون في ظل الأوضاع الراهنة إلى معالجة عدد من الموضوعات الملحّة، من بينها موضوع العلاقة بين الدين والدولة ولا سيما استنباط تصور معمَّق عن نموذج ديمقراطي وطني ينسجم مع الدين الإسلامي باعتباره المكون الرئيس لهوية المواطنين. أشير أيضاً إلى **ثلاث مهمات** مثيرة للجدل وأظن أنها قابلة للعلاج من دون عناء كبير :

أ ـ التكوين النخبوي ـ المحافظ: لكي يتحول الحراك الإصلاحي إلى حركة شعبية قادرة على فرض أجندة الإصلاح، لا بد من إزالة الحاجز الزجاجي الذي يفصل النخبة الإصلاحية عن الجمهور الواسع. ومثل هذه الخطوة تتطلب جهداً وتضحية، ومن دون ذلك فإن الزخم الإصلاحي قد يُستَهلك تحت الضغط الحكومي المتمثل في التجاهل أحياناً والقمع أحياناً أخرى.

الجمهور العام هو القوة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها للانتقال إلى الديمقراطية. يميل اكثرية السعوديين بمن فيهم الإصلاحيون إلى نموذج اجتماعي أقرب إلى المحافظة منه إلى الليبرالية[٥٦]. في هذا النموذج تصنَّف المداولات السياسية كعمل يقوم به خاصة المجتمع لا العامة، وهذا أحد الأسباب التي تكمن وراء إهمال ـ وأحياناً الممانعة من ـ طرح المطالب الإصلاحية للنقاش الشعبي. بسبب إهمال مشاركة العامة في الشأن السياسي فإن المفاهيم التي تعتبر مسلّمات في العالم مثل الحرية والدستور الخ . ما زالت غريبة الوقع في المجتمع وتحتاج دائماً إلى إقناع وتفسيرات. بكلمة أخرى، فإن الثقافة السياسية للبلاد ما زالت تنتمي في المجمل إلى المرحلة التقليدية ومحورها هو الإقرار بعلاقة السيد ـ التابع، وهو عامل يخدم إطالة عمر الاستبداد.

ب ـ الاجماع الوطني: على الرغم من الإيمان العميق الظاهر عند شريحة واسعة من الإصلاحيين باعتماد المواطنة أساساً للحقوق العامة، إلا أن هذا المفهوم العام تعرّض أحياناً للتهميش بتأثير المماحكات السياسية بين الإصلاحيين أنفسهم وخلال محاولاتهم استقطاب القوى الأخرى. إن نجاح الإصلاحيين مشروط بقدرتهم على اتقاء هذه العلة ليس فقط لأن الابتلاء بها يفقد المشروع الإصلاحي صدقيته كبديل عن

---

(٥٦) للاطلاع على أبرز خصائص السياسة المحافظة، انظر: Andrew Heywood, *Political Ideologies* (New York: St. Martin's Press; Worth Publishers, 1998), p. 66.

نموذج الاستبداد القائم، بل أيضاً لأن مثل هذا المسار لن ينجح أبداً في الاستمرار، خاصة إذا عرفنا أن المحرك الأقوى للتيار الإصلاحي في هذه المرحلة هم المتضررون مباشرة من الاستبداد، أي الأقليات والمناطق المهمشة، وهذه ترفض ذلك النوع من التصنيف لما ينطوي عليه من إقرار بالنموذج السياسي الذي تتبناه الحكومة والذي يقوم على تغليب العنصر النجدي ـ الوهابي.

ج ـ **دور الخارج**: على الرغم من تردد الإصلاحيين في القبول بدور لحلفاء المملكة الأجانب في دعم الإصلاح السياسي، إلا أن اطلاعي المباشر على المداولات المحلية بهذا الشأن يسمح لي بالقول إن ذلك الاستنكار يخفي وراء قشرته الخارجية ترحيباً متحفظاً، تجد بعض مصاديقه حتى بين السلفيين، فضلاً عمن يوصفون بالليبراليين(٥٧). مشكلة الدور الخارجي تكمن في الاختلاط الحاصل بين تحليل الواقعة وتقييمها. التحليل يجيب عن سؤال: هل هذا ممكن أم لا؟ وإذا حصل هل يفيد ـ موضوعياً ـ أم لا؟ أما التقييم فيجيب عن سؤال: هل نقبل به أم لا؟ وواضح أن الأمرين مختلفان. من الناحية الواقعية فإن تدخل الولايات المتحدة كان مفيداً في بعض الأحيان(٥٨). لقد اقتصرت معالجة الإصلاحيين للموضوع على تحذير الحكومة من احتمال أن يمسي التدخل الخارجي قدراً لا مفر منه إذا لم تبادر إلى تبني مشروع إصلاح وطني. إغفال مسألة كهذه يشير إلى ضآلة الجهد الذي يبذله الإصلاحيون في مناقشة التحديات التي تواجه مشروعهم. إذ لا شك أن بالإمكان وضع تصور عن علاقة مركبة مع الخارج الأمريكي أو غيره، تسمح بالتعبير عن المواقف من دون الانزلاق إلى التعميم أو العداء غير المبرر.

(٥٧) انظر مثلاً الطريقة التي عالج بها أبو السمح الدور الأمريكي في العراق، في: عبد الله أبو السمح، «المزايدون الضالون،» **عكاظ**، ١٩/ ٧/ ٢٠٠٣، <www.okaz.com.sa/okazarchive/data/2003/7/19/Art_8270.xmL>.

(٥٨) أشير هنا مثلاً إلى إعلان وزارة الخارجية الأمريكية عن خيبة أملها بعد اعتقال الزعماء الإصلاحيين في ١٦ آذار/ مارس ٢٠٠٤، News, <www.cbsnews.com/stories/2004/01/29/world/main596614.shtml> (March, 21, 2004).

وهو موقف وفّر للمعتقلين دعماً سياسياً مهماً أدى إلى منحهم معاملة مثالية بالقياس إلى معتقلين من التيار السلفي ـ من بينهم علماء ـ في الوقت نفسه، حرموا من أية حقوق قانونية. لبعض التفاصيل عن هذه الاعتقالات، انظر: **شؤون سعودية**، العدد ١٥ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٤)، <www.saudiaffairs.net/webpage/sa/issue15/article15r/issue15rt9.htm>.

المناقشـــات

علي محمد فخرو (رئيس الجلسة)

١ ـ علي ربيعة

شكرا سيدي الرئيس. ونحن نتحدث عن الاستبداد والأنظمة الاستبدادية في الوطن العربي برزت لنا ظاهرة أغفلنا ذكرها في هذه الجلسة وفي جلسة العام الماضي، ألا وهي ضياع الهوية الوطنية في بعض الدول العربية نتيجة الاستبداد السياسي، وتبدّد الهوية الجامعة إلى العديد من الهويات الثانوية. لقد تحطمت هوية المواطنين الوطنية أمام القمع السياسي، فذهب بعضهم يبحث عن هوية أخرى وجدوها في الرجوع إلى القبيلة، أو في الرجوع إلى الطائفة، أو في الرجوع إلى الدين والمذاهب، كمظهر من مظاهر الهوية البديلة. لا شك في أن الأنظمة العربية، أنظمة الدمار الشامل كما أسميها، لا تقلّ دماراً عن بعض الأسلحة الفتاكة التي عملت فعلها في تدمير الإنسان العربي، وتدمير موارده العربية، وتدمير البيئة، وتدمير كل شيء، لأن هذا الحاكم المستبد ليست له أية رأفة في ما استولى عليه.

وأمام هذه الظاهرة هناك ظاهرة عجيبة غريبة تطرّق إليها الشيخ، وهي الخلافات العقائدية بين علماني وديني بدلاً من الدخول في حوار واسع بين جميع القوى السياسية، وطنية ودينية، من أجل العمل على خلق الوحدة الوطنية لمجابهة هذا المستبد. وفي العام الماضي كنت قد تطرّقت إلى هذه المشكلة، وضربت مثلاً بالوحدة الوطنية التي عاشتها البحرين كتجربة رائدة نموذجية يجب الأخذ بها وتطبيقها في شتّى الدول العربية من أجل مقاومة هذا الاستبداد. هذا ما كنت أسعى إلى قوله، وما حدث في البحرين كتجربة رائدة يعود ليكرر نفسه الآن بعد أن حدث الانقلاب الدستوري، فالقوى الوطنية بعد الانفتاح السياسي في البحرين تخلّت عن وحدتها الوطنية ودخلت في العمل السياسي الذي سمح بخلق الكيانات السياسية الحزبية. فليست لدينا أحزاب سياسية، ولكن هذه الكيانات تعمل في ظلّ جمعيات سياسية، لأنها دخلت في هذه التشكيلات السياسية. ولما حدث الانقلاب الدستوري في

البحرين، فقد وجدت هذه الجمعيات السياسية صعوبة جمّة في العودة إلى التحالف السياسي من جديد من أجل مقاومة هذا الحدث. ومن هنا، فإني أضمّ صوتي إلى صوت الشيخ، وأرى أن المخرج الوحيد أمام هذا الاستبداد السياسي هو العمل جملة وتفصيلاً ضمن إطار من الوحدة الوطنية من أجل مجابهة هذا الاستبداد.

٢ ـ حمزة الحسن

شكراً جزيلا للأخ توفيق، خصوصاً على ورقته التي قرأتها كاملة، وهي دراسة موثّقة تجيب عن كثير من الأسئلة، ولكنها تبقي مساحة أيضاً فارغة بالنسبة إلى أسئلة أخرى. وفي الحقيقة ما يشغلني هو سؤال ربما كررته على الأخ مراراً في فترات سابقة، أو تم التداول بشأنه في سياق الورقة أيضاً، ولم تُجب عنه الورقة بشكل واضح. بالنسبة اليّ أرى أن السعودية حالة خاصة، وهو زعم يقوله كثيرون بمن فيهم رموز النظام السياسي نفسه، فبعضهم يتكلم عن الخصوصية للهرب من الإصلاحات، وبعضهم يتحدث عن الخصوصية لتأكيد مناخ أخرى. ما ودّدت قوله هو أني وجدت أن الورقة لم توضّح، بالنسبة اليّ كمواطن سعودي وناشط سياسي، لماذا المجتمع السعودي أو النخب السعودية تكاد تبدو بالمقارنة مع النخب الأخرى القريبة منها أو التي تعيش أوضاعاً اجتماعية متشابهة كما في دول الخليج، لماذا نجد هذه النخب في أكثر الأحوال جبانة، وفي أكثر الأحوال متردّدة خائفة؟ لم أجد جواباً مقنعاً بأن يكون السبب هو القمع فحسب، فالتجربة علّمتنا نحن الذين خضنا في مجالات عديدة القمع الموجود في السعودية، بأنه لم يكن مثل القمع الموجود في البحرين، ولا هو مثل القمع الموجود في سوريا، ولا مصر، ولا تونس، ولا ربما في بلدان أخرى. فهذا القول لا يجيب عن السؤال، يعني الاستبداد إذا أخذ بأدوات القمع العارية كالسجون والمعتقلات والقتل والسحل وما أشبه، وربما تكون هناك أدوات أخرى.

لذلك أرى أن هذا المجتمع له قابلية للاستبداد أكثر من غيره، وهي الجملة التي افتتحت فيها دراستك أو ورقتك. فهذه القابلية، لقد شرحت أنت بعض جوانبها، وهي التفكك وغياب الهوية الوطنية وما أشبه، وذكرت أيضاً مواضيع اقتصادية، مثل الدولة الريعية وأثرها في مسائل أخرى، وتأجيل الوضع السياسي، وتأخير الإصلاحات، وتقوية الدولة المركزية. . . ومهمة أجهزة القمع وما أشبه. ومن الممكن أن نتكلم أيضاً كما تكلم كثير من الإخوة، على أن الثقافة السياسية غائبة، وربما نتكلم على وضع جغرافي أيضاً متباعد، ولكن تبدو لي كل هذه الأجوبة غير مقنعة. والآن أنا أضرب لك نماذج بالذات، فأنت قد ضربت موضوع الإصلاحيين. يا أخي

لما اعتقلوا ٣ أنفار أو ٥ أنفار انقلبت الدنيا في السعودية. إن هؤلاء هم لولب الحركات وديناموا الحركة، وقد تتأثر أي حركة أو نشاط بسبب غيابهم، لكن وجدنا أنه في اليوم التالي، أي ليس بعد ٤٨ ساعة، بل أقل من ٢٤ ساعة، أن لغة الخطاب تغيّرت في الصحافة، كما أن لغة الذين ركبوا موجة الإصلاح ممن وقّعوا على البيانات تغيّرت. وقد وجدنا أن هناك صمتاً مطبقاً، كما أن الرموز التي كان يشار إلى بعضها كرموز إصلاحية اختفت ولم تقل كلمة، كما أن الذين كانوا يتحدثون عن الدين والإصلاح وما أشبه لم نعد نرى لهم وجهاً. ففي الحقيقة، كان الأمر مخجلاً، وكان مؤلماً في الوقت نفسه، ولا أدري اذا كانت الحكومة قد قبضت على هؤلاء؟ من أين هم؟ فحتى لو خنقتهم، ما الذي تستطيع حكومة أن تقمع في هؤلاء؟ فأكثرهم عندهم اكتفاء مالي، وأكثرهم عندهم اكتفاء في كل شيء. وأنا ليس لديّ جواب لماذا هذه الحكومة هي بهذا القدر من السيطرة على هذا المجتمع على رغم أن الأدوات القمعية لديها ليست فاقعة كما هي في بلدان أخرى؟ هذا هو سؤالي الأساسي.

٣ ـ خالد الحروب

ذكر الأخ توفيق أن ضعف الحراك الاجتماعي الديمقراطي يعود إلى سببين: **الأول** هو غياب الإجماع الوطني، ثم غياب الحوار الوطني الرسمي. السبب **الثاني** هو العجز عن استنباط آليات عامة اجتماعية بديلة وآليات ما قبل الدولة. وفي ثنايا الحديث تطرّق إلى غياب الثقافة السياسية في البلد: ثقافة المواطنة، ثقافة حقوق الإنسان، وسيادة الثقافة التقليدية التي تخدم الاستبداد، ألا تعتقد أن هذا السبب هو أيضاً، إن لم يكن السبب الأول في غياب الحراك الاجتماعي، فهو على أقل تقدير يجب أن يكون من ضمن الأسباب المذكورة. اذا كانت الثقافة السياسية غائبة في البلد، فبماذا يتحرك الناس؟ بأي حراك اجتماعي، أو بأي بناء تقليدي، أو بأي بناء آخر، أو بأي بناء عمل اجتماعي، أو بأي حراك وثقافة؟ بماذا يطالبون إذا كانت ثقافة المواطنة غائبة، وكذلك ثقافة حقوق الإنسان غائبة؟ طبعاً هناك ضياع للبوصلة، وما نشاهده هو عن بعد. وأنتم أخبر ببلادكم، فما نشاهده عن بعد هو من جراء عملية فقدان البوصلة النضالية إن شئنا. من أجل ماذا يثور الناس، ومن أجل ماذا يناضلون، إذا كانت أبجديات وأوليات العمل الحقوقي والمواطنة غائبة؟

٤ ـ مصطفى عبد العال

أنا أتصور أن العامل الأول من دون تكلّف هو أن السعودية لها خصوصية، ولا يمكن إخراجها من التحليل العلمي، ولكن تظل السعودية دولة مؤثرة في منطقة شديدة التوتر، وبالتالي فإن أي تغيّر راديكالي فيها سوف يهدد أموراً كثيرة جداً؛ فهو

سوف يهدد واقع مصالح غربية، وواقعاً اجتماعياً سياسياً في المنطقة. كيف يمكننا أن نستبق أو نتخيل تعامل السلطة أو الإصلاحيين تجاه التنازلات التي سوف تطالب بها الولايات المتحدة الأمريكية؟ فمن أجل إيقاف الضغط، لوحظ أن هناك بعض الخطاب الزاعق عن الإصلاح وأهمية الإصلاح، وكان الإصلاح مطلوباً من أنظمة عربية عادلة وراقية، وهذا أيضاً عبث غير صحيح. لكن هذا الأمر يظهر أن هناك حالة تفاوضية، فإلى أي مدى يمكن أن يؤثّر هذا الأمر في مستقبل منطقة الخليج في الفترة القادمة؟ أنا أتصور، أياً كان موقفنا من النظام السعودي، أنه من الممكن أن يتنازل الإنسان ويبيع كل حاجة، لكنه في النهاية محكوم بواقع ديني سيكولوجي في السعودية لا يقدر أن يصطدم به خوفاً من أن تنهار الأمور، وأن ينهار النظام السياسي نفسه.

التعليق السريع، حتى لا أطيل، على مسألة المعارضين السعوديين، أو لماذا هم مختلفون؟ فأنا أتصور أنه غير دقيق، لأنه لدي تخيل قد يكون صحيحاً أو خطأ، وهو أنه ما تمتاز به السلطة السعودية هو قدرتها على شراء التعتيم، فهي قادرة على أن ترشي تيارات ودولاً وأنظمة ومؤسسات، ويتمّ التعتيم على ما في السعودية. هذا لا يلغي أن تكون هناك حركات، لكن في النهاية أتصور أن أيّ تيارات إصلاحية موجودة، حتى لما تجد نفسها أنها تتحدّث في فراغ لأن لا أحد يسمع لها، مثل ما حصل في مصر حيث قيل، ويبدو أنه صحيح، إن السعودية ضغطت من أجل ألاّ يُعرض فيلم مايكل مور في القاهرة لأنه يشير إلى السعوديين وعلاقتهم بجورج بوش. وإذا كان هذا يمارس بهذا الحجم في مصر، فأنا أتصور أنه يمكن أن يمارس في أماكن أخرى.

٥ ـ عبد العزيز الخميس

أولاً، لقد عرضت ورقة الأستاذ توفيق السيف بشكل جيد الوضع في العربية السعودية من حيث الاستبداد وآلياته، لكنها على رغم تعرّضها لقضية المطالب الإصلاحية، فقد افتقدت عرض تعاطي النظام مع قضية الإصلاحيين. فهناك ثلاثة معتقلين: عبدالله الحامد، ومتروك الفالح، وعلي الدميني، وهذا الأمر يلقي الضوء على كيفية تعاطي النظام من حيث استفادته من قضية الاعتقال، حتى ولو كان هو المستفزّ، فقد أصبح هو المستفيد أيضاً من عملية استبداد إعلامية. فهو يوحي الآن بأنه منفتح على القضية ويسمح للجمهور بحضور المحاكمة في هذه القضية، وهذه نظرة بعيدة المدى لإيضاح أنه متغيّر أو أن هناك شفافية. وهذه أول مرة تقام محاكمة علنية للمعتقلين السياسيين في العربية السعودية بحسب معرفتي. من ناحية أخرى، هذه أول مرة تخرج أصوات مثقفة سعودية تكتب بصراحة في الإعلام السعودي تتحدث

عن أن المطالبة بالحقوق جريمة، مثلاً في مقالة نشرت في جريدة **الاقتصادية** السعودية لمن يعتبر أو يحسب نفسه مثقفاً كتب عبد العزيز الرئيس يقول: إن المطالبة، مطالبة الحاكم، أو الإيضاح للحاكم أخطاءه السياسية وأخطاءه مع المطالب يعطّل مصلحة الأمة دنيوياً ودينياً. وواضح الآن أن هناك تحركاً واضحاً، فالنظام أخذ يخرج رأسه وبدأ يصرح حقيقة بأن هذا هو شكله، فقد كان دائماً غير واضح للناس، فهو دائماً يختفي، ودائماً يلعب دور عن الإعلام، لكن الإعلام أثّر فيه بشكل قوي جداً على رغم الآلة الإعلامية والتعتيم الذي تكلم عنه الدكتور مصطفى. إلا أن النظام السعودي على رغم شرائه كلّ هذه الأصوات في مختلف أنحاء العالم، إلا أنه يهزم الآن في عقر داره عن طريق إعلام المعارضة. إعلام المعارضة لم يسكت، إن كان إسلامياً أو ليبرالياً، فهو موجود في الإنترنت، وموجود في أدوات الإعلام الحديثة، وسوف يتوفر ليس فقط للسعوديين لأن عندهم أدوات مالية كبيرة، لكن لآخرين.

النظام المستبد يواجه محاكمة. لو راقبنا ما يحدث للنظام السعودي إعلامياً الآن، نجد أنه يهزم. وتتعالى أصوات بالأسماء الحقيقية. إنهم يسجّلون في إذاعات وتلفزيونات المعارضة السعودية أسماءهم من دون خوف، وهذا الأمر يحدث لأول مرة على رغم كل جبروت هذه السلطة. لذلك كنت أتمنى لو أن الأستاذ توفيق تعاطى مع طريقة النظام السعودي في تعامله مع المعارضة، فهل يستطيع النظام السعودي أن ينجح بأن يجيّر ما يحدث للمعتقلين الثلاثة لمصلحته، ويعطي العالم صورة نقية على أنه تغيّر، أو أنه يعالج هذا الأمر، لأنه هو يعتبر قضية المعتقلين الثلاثة هي قضية بين الشيخ أو رجل الدين وبينهم، وأن النظام لا علاقة له بالأمر، لأنه ليس هو الذي يحاكمهم، بل التي تحاكمهم هي المؤسسة الدينية، وأمام الملإ تفتح قاعة المحكمة للآخرين؟ وبالتالي لا أدري، وأتساءل مع الأستاذ حمزة أيضاً: هل تستطيع النخب السعودية أن تردّ على النظام بإيضاح أن هذه الاتهامات التي وجهت إلى الإصلاحيين باطلة؟ كنت أود أن يكون في هذا الملتقى ورقة عن استخدام المستبدِ للإعلام، وأيضاً عن مستقبل تعاطي الإعلام العربي مع المعارضة، ولكن للأسف نجد أن المقالات تكتب في الصحافة العربية عن الاستبداد وعن الأنظمة العربية، ولكنها تنشر في جرائد يملكها الاستبداد نفسه.

٦ ـ رفيق عبد السلام بوشلاكة

النقطة الأولى: يلاحظ من خلال استقرار التركيبة الاجتماعية السعودية وجود مساحات واسعة من التشابه مع المحيط المجاور للعربية السعودية، مثل اليمن وبقية دول الجزيرة العربية، وإذا سلّمنا بأن واحداً من معوقات الانتقال الديمقراطي في هذا

البلد يعود إلى وجود تركيبة قبلية، لماذا لم تحل هذه التركيبة نفسها الموجودة في أقطار مجاورة، من دون وجود أقدار من الديمقراطية والمؤسسات السياسية المدنية، كما هو واقع الحال في اليمن، حيث يوجد برلمان «منتخب» وأحزاب معارضة وحياة سياسية نشيطة بعض الشيء؟ ولا أتصور هنا أن الحياة القبلية في السعودية أقوى مما هي عليه في اليمن، بما يعنيه ذلك من أن التشابه في التركيبة الاجتماعية لم يؤدّ إلى نتائج متشابهة.

النقطة الثانية: في ما يتعلق بموضوع الثقافة السياسية، لديّ خشية حقيقة من أن يتحول الأمر إلى عملية جلد للذات، بالزعم أننا لسنا ديمقراطيين لأن ثمة خللاً جوهرياً يطال منظومة قيمنا الثقافية، وهنا يهمّنا أن نلفت الانتباه إلى أنه لا توجد ثقافة ديمقراطية في حدّ ذاتها، بل إن الثقافة السياسية هي عبارة عن خزان تأويلي قابل للاستثمار والاستخدام بطرق وأشكال مختلفة، وطبيعة المجتمع ومستوى ديناميكيته السياسية هي التي تحدد وجة الثقافة، ولا أتصور أن عملية الانتقال الديمقراطي لها علاقة بموضوع الثقافة السياسية، لماذا؟

ثمة وجهة في التحليل ضاربة بجذورها في دوائر الاستشراق التقليدي يمتد خيطها الناظم من مونتسكيو مروراً بهيغل وماركس، وصولاً إلى ماكس فيبر، وهي رؤية ترى في عالم الإسلام قلعة حصينة، وممانعة لتقبّل الحداثة السياسية بسبب صلابة قيمها الدينية القائمة على مفهوم الأمة الساحقة بدل الفردية الحرة، وعلى إكراهية الذات الإلهية بدل الذاتية الإنسانية، وترى في الاجتماع السياسي الإسلامي عصائب ميكانيكية غير واعية ومتناثرة، وليس ثمة ما يجمعها غير قانون المنازعة والصراع الدائمين. وللأسف الشديد على رغم أن هذه القراءات الجوهرية القائمة على إقامة خنادق وحدود سميكة بين الثقافات قد اضطرت إلى التراجع تحت مطارق المدارس النقدية، وما بعد الكولونيالية التي كان للمرحوم إدوارد سعيد فضل تجذيرها، إلا أنها ما زالت شديدة الحضور في دوائر الأكاديميا والخطاب الإعلامي والسياسي الغربي، وهي اليوم تحاول استرداد أنفاسها بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

على رغم أنني شخصياً لست مقتنعاً بمثل هذه القراءة العنصرية والساذجة للثقافة العربية الإسلامية، أو لنمط الاجتماع السياسي العربي، ولكن لو سلّمنا جدلاً بأن الثقافة العربية الإسلامية مصابة بكل هذه الشرور المزمنة، فما علاقة ذلك بالديمقراطية وجوداً وعدماً؟ ما علاقة الديمقراطية بالثقافة؟

لا أتصور أن الديمقراطية نزعة عقائدية مغلقة حتى يتم وضعها مقابل الأديان

والثقافات، بل هي مجرد أدوات إجرائية لتنظيم الشأن السياسي وترشيده، ولا أتصور أن مجتمعات العرب والمسلمين رافضة لهذه الآليات العامة، مثل علوية القانون، واستقلالية القضاء، وحرية الصحافة والتعبير، بل ربما يوجد في الثقافة الإسلامية وفي مختزنات التجربة التاريخية ما يحفز على ذلك، لا ما يحجبه أو يمنعه. وهذه الأدوات الإجرائية قابلة للاشتغال في بيئات ثقافية ودينية مختلفة، وبالتالي لا توجد ثقافة مانعة، وأخرى مستقبلة للديمقراطية، بل إن المسألة خاضعة للحركية الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع.

٨ ـ برهان غليون

طبعاً أنا لا أتصور أن هناك أفقاً واسعاً للتحول الديمقراطي في العربية السعودية، لكن سؤالي يتعلق بالآلية التي ترى أن من الممكن من خلالها دفع الوضع السعودي، بل النظام السعودي، إلى التغيير عبر تحولات سياسية بطيئة. الصورة التي في ذهني تفيد بأن النظام السعودي يقوم بشكل رئيسي على ثلاث ركائز أساسية:

الأولى الأبوية السائدة من حيث هي نظام من العلاقات التي تربط العائلة السعودية المالكة بالمناطق والأحياء وشيوخ العشائر، ومن حيث هي منظومة قيم سياسية مدنية تنظّم علاقات الأفراد والجماعات في ما بينها بصرف النظر عن العشيرة السعودية.

والركيزة **الثانية** هي الاقتصاد الريعي الذي يأتي هنا ليدعم نظام العلاقات الأبوية، ويحوله إلى قاعدة لنظام حكم عن طريق ما أتاحه من إمكانيات مادية وسياسية كبيرة لبناء العلاقات الزبائنية بالتوزيع والرشوة والإلحاق، وكذلك من الموارد الضرورية لخلق طبقة أرستقراطية وطبقة وسطى أيضاً مرتبطتين به.

والركيزة **الثالثة** هي التحالف السعودي ـ الأمريكي الذي ضمن للنظام التفاهم المستمر والتعاون مع المنظومة الصناعية، وعلى رأسها الدولة العظمى الأمريكية، والحصول على التغطية السياسية الفكرية الإعلامية والاستراتيجية التي يحتاج إليها من أجل معالجة التناقضات الداخلية وكبح جماح أي معارضة محتملة قبل أن تنمو وتزدهر. ولا شك في أن هذا التفاهم ليس منفصلاً أيضاً عن وجود الاقتصاد الريعي، بحيث يحق لنا القول إن ريع النفط الكبير قد ساهم مساهمة رئيسية في تعزيز إمكانيات استقرار واستمرار النظام الداخلية والخارجية.

لكن على الرغم من ذلك لاحظنا في السنتين السابقتين على الأقل أن النظام بدا وكأنه بدأ يشكّ في نفسه وقدرته على البقاء كما هو، وأخذ يقوم بالفعل بما يشير إلى

الشروع في عملية تعديل بطيء في بنيته الخارجية أو السطحية. لقد تكلم السعوديون عن انتخابات بلدية، وقاموا بتنظيم مؤتمر وطني، وأظهروا رغبتهم في كبح جماح بعض التيارات الوهابية المتشددة حتى قبل ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. لكن في السنة الماضية، يبدو لي وكأن هناك تراجعاً غير معلن عن كل هذه الإجراءات التغييرية البسيطة، واستعادة من قبل النظام للمبادرة، كما حصل في بعض البلدان الأخرى.

سؤالي هو: هل ما حصل من تراجع ناجم عن أن الطبقة الوسطى، وهي الطبقة التي اعتمد النظام على ولائها حتى الآن، لكنها هي أيضاً صاحبة المطالب بالتغيير نظراً إلى أنها الطبقة المتعلمة والمتأثرة أكثر بقيم السياسة الحديثة، والطبقة التي أصبح لها موقع في النظام وتستطيع بالتالي التأثير، هل ما حصل ناجم عن أن هذه الطبقة شعرت أمام تطور حركات التطرف الديني وتوسُّع دائرة العمليات الارهابية داخل العربية السعودية أن من الأفضل لها في الوقت الراهن التمسك بالنظام وعدم زعزعة استقراره لصالح بديل إسلامي متشدد، أم هو ناجم عن أن الضغوط الأمريكية الكبيرة في اتجاه الاصلاح قد خفت أو عن الاثنين معاً؟ ثم ألم يحصل داخل النظام أو في وسط الفئة الحاكمة السعودية أي خلخلة أو أي انقسام في الآراء؟ ليس المقصود بالضرورة انقسام العائلة المالكة، ولكن تبيان في ما إذا كانت الأزمة التي فجّرتها أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ قد دفعت إلى نشوء تيارات ووجهات نظر متباينة حول أساليب العمل المطلوبة للاحتفاظ بالسيطرة داخل العربية السعودية، ولإعادة إنتاج النظام. الواقع أنني لم أتبينّ في الحديث العوامل التي تفسر بالضبط كيف نجح النظام السعودي بأن يستعيد التوازن، ويعطّل كل عناصر الخلخلة التي أدخلتها الأزمة المتفجرة خلال السنتين الماضيتين، سواء بسبب تطوّر مطالب الطبقة الوسطى السياسية، أو بسبب الضغط الخارجي، أو بسبب انفلات جزء من القاعدة الاسلامية.

٩ ـ حسن مشيمع

أنا أود الانتقال من الجانب النظري إلى الجانب العملي. نحن بحاجة إلى تفعيل كثير مما يطرح، ولا نقف عند حدود العرض. إنني أرى **أولاً** أن هناك استعراضاً لآراء مختلفة ومداخلات، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما هي مسؤوليتنا، وماذا سنفعل؟ أو بمعنى آخر، ماذا سنفعل، وما هي الخطوات العملية التي سنقوم بها بعد أن استمعنا إلى كل هذا؟ لذلك يتوجب أن يتحول هذه اللقاء من النظرية إلى جوانب عملية، وإجراء متابعة لهذه الجوانب العملية، وخلق الآليات المختلفة عدا عن طبع الكتاب أو عقد الندوة. وأعتقد ان هذا الأمر يمكن أن ينقلنا إلى حالة أخرى.

الأمر **الآخر** هو أنه يمكن أن يكون الوضع في السعودية شبيهاً بالوضع في

البحرين وفي الكويت، أي إن منطقة الخليج هي منطقة قائمة على أسس قبلية وأنظمة قبلية. وهناك ميزتان للنظام القبلي في البحرين، وبشكل واضح إن النظام القبلي أو الحكم القبلي لا يقبل بأمرين أساسيين:

أ ـ مسألة أن يكون أفراد الأسر الحاكمة على مستوى المواطنين الآخرين نفسه، إذ لا بد أن يكونوا هم مميزين من المواطنين الآخرين، وبالتالي فإنه توجد في البحرين محكمة خاصة بآل خليفة، بمعنى أنه لا يحاكم آل خليفة أو أفراد من آل خليفة في المحاكم العادية، بل لا بد من أن تكون لهم محكمة مختلفة.

ب ـ إنهم لا يقبلون بمشاركة حقيقية لشعوب المنطقة لاتخاذ القرار السياسي، وبالتالي يبقون دائماً في محاولة لخلق إصلاحات شكلية وديمقراطية شكلية لا تصل إلى مستوى الممارسة الديمقراطية الحقيقية. وهذا بالتأكيد يحتاج إلى عمل قوي على المستوى الآخر، أي على مستوى الشعب. هنا سمعت الكلام اليوم عن مسألة النخب الموجودة، أي النخب على المستويات المختلفة، وضرورة أن توجد هذه النخب، وهذه نقطة جيدة. وأعتقد هنا أننا بحاجة إلى أن ننتقل بالعمل النخبوي إلى عمل شعبي كامل، بمعنى أنه لا يكفي أن تكون هناك نخب تتوحد في جهودها وتتلاقى من غير أن تتصل بالقاعدة الجماهيرية. هناك الآن كمثل العربية السعودية، التي اعتقل فيها ثلاثة أشخاص، وليس هناك ردّات فعل على المستوى الشعبي، فهناك الآن حالة من الانفصال بين النخب والقاعدة الجماهيرية.

لذلك فإن المشروع ليس مشروعاً خاصاً بالنخب، بل هو مشروع للأمة بكاملها، ومشروع للشعب بكامله، وبالتالي فإننا نحتاج إلى أن تكون هذه النخب على تواصل مستمر، وتنزل إلى مستوى الشعوب، وتلتقي بالناس، كما فعل النبي محمد (ﷺ) حين جاء، فلو بقي وحده في البيت أو في المسجد لما كان تغيّر هذا العالم، ولكنه نزل إلى السوق، واختلط بالناس، واستطاع أن يؤثر فيهم ويغير الموازين. وأنا أعتقد أن الطبقة المثقفة بالتأكيد هي مسؤولة أولى ورئيسية في هذا الجانب، لأنها تملك مستوى وعي ثقافي أكبر، وذلك على البعد السياسي، وعلى أبعاد أخرى، وبالتالي يمكن أن تلعب هذا الدور في تواصلها مع القاعدة الجماهيرية لتحوّل مشروع النخبة إلى مشروع جماهيري يعطي دعماً وقوة لهذه النخب، وبالتالي يمكن أن يفرض واقعاً جديداً، ويغيّر من المعادلة الموجودة الآن.

وأنا لا أعتقد أن الحكومات هي فقط التي تملك القوة وتملي الآلية، بل الشعوب أيضاً هي قادرة أن تخلق الآليات، وعلى مر الزمن حين نقرأ التاريخ نجد أن الشعوب استطاعت أن تغير الواقع الموجود في فرنسا وفي بريطانيا، وفي بلدان كثيرة.

والشعوب العربية ليست أيضاً حالة منفصلة عن العالم، وهي قادرة أن تمارس هذا التغيير. ولكن من خلال هذا التلاحم، ومن خلال هذا التواصل، ومن خلال خلق ثقافة الوطن والمواطن، فليس الهدف من الكلام هنا أن نصنّف أن هذا علماني، وهذا كذا، وإنما يجب أن يكون الكلام عن الوطن، وأجندة يتفق عليها ويستفيد منها الوطن بكامله. فاذا حاولنا فعلاً أن نترجم هذا الواقع ونخلقه من خلال هذه العلاقة، فقد يكون لنا القدرة على تغيير هذا الواقع.

١٠ ـ توفيق السيف (يرد)

سؤال الأستاذ حمزة: لماذا استمر الاستبداد على رغم عدم وجود قمع شديد في الدول العربية؟ الحقيقة أن هذه الورقة تحاول وضع تصور من هذا القبيل تعالج مسالة الاستبداد باعتباره ظاهرة اجتماعية في حالة تواصل، فهي تعيد إنتاج نفسها بسبب وجود عوامل ليس من بينها عامل القمع المباشر. فقد تحدثت الورقة عن نموذج الاقتصاد الريعي لبيان كيف يرتبط الاقتصاد بالسياسة، أي كيف يصبح توليد القوة السياسية من خلال الاقتصاد أمراً مرتبطاً بالدولة أو محصوراً بالدولة دون المجتمع؟ الحقيقة أن الورقة كلها تدور حول هذا السؤال. أما تأثير القمع المباشر في الحراك الاجتماعي، فلم يكن ضمن موضوع البحث في هذه الورقة، وهو ربما يحتاج إلى مقاربة مختلفة.

وبالنسبة إلى مداخلة د. خالد الحروب، فإنها تدعو إلى اعتبار غياب ثقافة المشاركة هي السبب الرئيسي في استمرار الاستبداد حينما نتحدث عن ثقافة المشاركة، وهذا الأمر يفصح عن ذهنية الإنسان ومدى استعداده للقبول بأن يكون مشاركاً أو يكون تابعاً فقط. وفي اعتقادي أن تكوين الثقافة السياسية يرتبط بمجموعة عوامل. وما عنيته بالثقافة هنا هو مجموعة العوامل التي تشكّل خلفية الفعل الإنساني، وهي تضمّ مؤثّرات الثقافة العالمة والدين والتجربة التاريخية، كما تتأثر بعوامل أخرى نابعة من الاقتصاد أو الجغرافيا . . . إلخ. لقد حاولت في الورقة توضيح فكرة ذهنية الخضوع التي ترمز إلى ثقافة سياسية سلبية.

أما مداخلة د. رفيق، فتتلخص في سؤال: لماذ تقول الورقة بأن ضعف الإجماع يعيق الحراك الديمقراطي في السعودية، بينما نجد أن الانقسام القبلي في اليمن مثلاً لم يَعُق قيام الديمقراطية؟. جوابي له أن مشكلتنا ليست وجود القبائل أو تعدد الهويات، بل غياب الهوية الجامعة التي يجتمع تحتها السعوديون كافة من دون أن يعيقهم الانتماء المذهبي أو القبلي أو المناطقي. وما ينقصنا هو القاعدة الرئيسية لتكوين الاجتماع السياسي، أي فكرة الوطن التي يجد فيها كل السعوديين أنفسهم

متساوين حتى لو تباينت انتماءاتهم الاجتماعية.

وأما د. برهان، فيسأل عما اذا كانت الطبقة الوسطى قد عززت التحامها مع الدولة بدافع القلق من تفاقم العنف السياسي، وما اذا كان هذا الأمر يعتبر استعادة للمبادرة السياسية من جانب الدولة؟ أعتقد أن انفجار العنف كان مفاجئاً للجميع، لكن لا أظن أن التراجع الحالي للتيار الاصلاحي هو إعادة التحام بالدولة أو حراك مضاد لتفاقم الإرهاب السياسي. فالحراك السياسي هو حلقات فعل ممتدة، قد تتباطأ حيناً بسبب تطورات سياسية، مثل العنف أو القمع، لكنها تعود إلى النشاط بعد حين بسبب استمرار العوامل التي أطلقتها في الأساس.

وهذا يجيب أيضاً عن مداخلة الأستاذ حمزة. والذي أريد أن أقوله إنه ما بدا أنه استعادة مبادرة من جانب الدولة، أو عجز في المجتمع أو التيار الإصلاحي عن تقديم رد فعل على القمع، ينبغي أن ينظر اليه ضمن مساحة زمنية أوسع. فالحيّز الزمني الضيق الذي يفصلنا عن هذه الحوادث لا يكفي لإصدار حكم بهذه الدرجة من التعميم.

الفصل السادس

أهمية وإمكانية تفكيك الاستبداد:
مناقشة عامة ختامية

١ ـ صادق الشيخ

إن النظام في العربية السعودية هو أبرز نماذج الاستمرارية التاريخية في البلدان العربية والإسلامية، وهو استمرارية الدولة التقليدية القائمة على التحالف بين دعوة ودولة. ولقد استمر هذا التحالف نتيجة عدم مرور هذا البلد بالتجربة الاستعمارية المباشرة التي أطاحت بالنموذج التقليدي، ومن قتال ومقاومة الاحتلال تأسست النخبة السياسية التي آلت إليها أمور السلطة، وقامت من داخل تلك النخبة الحاكمة معارضات فشلت في الحدّ من تبعية الدولة للخارج، وفي الحدّ من استبدادها، فاتّجه المجتمع إلى انتضاء السلاح الذي يُلجأ إليه عادة في أيام الشدة. . . وهو السلاح الديني.

في السعودية لم يبدأ نشوء معارضة إلا في سياق حرب الخليج الثانية، فقد ظهرت معارضة وجهت اللوم إلى الدولة بالولاء للخارج، وقد وصل خطاب تلك المعارضة إلى سلخ الشرعية عن الدولة وتبرير إشهار السلاح ضدها. ودون ذلك، برز خطاب إصلاحي ضمن سياق الدعوة الديمقراطية في المنطقة وفي العالم، ولا سيما أنه قد أفضت سياسات الدولة، ومنها الداخلية والخارجية، إلى ما يشبه انهيار الخدمات وظهور الفقر والبطالة على رغم الثروات الضخمة، وبذلك أخذت خصوصية هذا البلد تزول وتلتحق بالسياق التاريخي للمنطقة. وفي هذا السياق، ارتفع صوت المعارضة الإسلامية والليبرالية، ويخشى أن يتعرض النظام القائم للاضطراب إذا لم يعِ المخاطر المحدقة به ويستجيب لمطالب الإصلاح في الانتقال من حكم القلة إلى حكمَ الشعب، وحكم القانون في إطار الإسلام، ولا سيما إذا اعتقد

أن في التطبيع مع الكيان الصهيوني وفتح البلاد أمام النفوذ الأمريكي الذي ألجأه إلى العنف هما الحلّ المنشود، وليسا الداء القاتل أو الدواء. فالجدير بالملاحظة هو أن الضغط الخارجي من أجل الإصلاح ينبغي أن يواجه بالثقة والتفاؤل، بل بالسؤال عن مدى إخلاصه وجدّيته، وأنه ليس مجرد أداة ابتزاز للأنظمة من أجل حملها على تنازلات اقتصادية أو سياسية أو أمنية من مثل القبول بقواعد أمريكية أو بيع سلع استراتيجية بأسعار مناسبة للمشتري أو التطبيع مع الكيان الصهيوني. والدليل على ذلك أن هناك أنظمة كانت لسنوات طويلة مدرجة ضمن قوائم الإرهاب ويمارس عليها الخنق، ولمجرد أنها استجابت لتقديم تنازلات في موضوعات استراتيجية محددة تمّ بسرعة مذهلة تبييض صفحتها وشطب اسمها من قوائم الإرهاب والحصار.

٢ ـ جون نصطا

هناك شبة إجماع بين أغلبية القوى الفاعلة العربية على ضرورة الخلاص من نظم الاستبداد والدكتاتورية. ولقد جرى توصيف دقيق وكافٍ لأوضاعنا المزرية ودخول أفكارنا مرحلة الأزمة منذ وقت طويل.

وفي ظروف الاحتلال الأمريكي البريطاني للعراق، والمذابح المستمرة للشعب الفلسطيني، واستعصاء الحلّ السلمي للقضية الفلسطينية، والخوف من تتابع وتواصل عمليات الاحتلال لتشمل أقطاراً عربية أخرى، يطرح السؤال نفسه: هل نحن أمام مهمة النضال من أجل التغيير الديمقراطي، أمام مهمة التحرر من الاحتلال وصيانة الاستقلال الوطني والدفاع عنه؟ للإجابة عن هذا السؤال، من المفيد أن نعود إلى قراءة تجربة النضال الوطني في مصر وسوريا ولبنان، وخصوصاً في مرحلة الانتداب الفرنسي، إذ ارتبط العمل الوطني بأشكاله الثورية والسلمية بهدفين متلازمين ومتوازيين: النضال من أجل الدستور وحكم القانون، وتحقيق الاستقلال وجلاء القوات المحتلة.

وعلينا اليوم رفع شعار التحرير وربطه مع شعار الديمقراطية لأنهما واحد، فلا ديمقراطية مع الاحتلال، ولا صمود من دون الديمقراطية، بل إن هناك تداخلاً وارتباطاً بين مهمة الإنجاز الديمقراطي ومهمة الدفاع عن الاستقلال الوطني من خطر التدخل الأجنبي والاحتلال وتنمية الإرادة القومية. وعلى القوى الوطنية الديمقراطية أن تشكل قوة ثالثة، ولا تدافع عن الأنظمة بحجة الدفاع عن الوطن، ولا تركب حصان ودبابة الاحتلال الأجنبي.

أرجو من قوى التغيير الديمقراطي ألا تنسى ضرورة الربط بين المشروع الديمقراطي والعدالة الاجتماعية وألا تنسى أن تضع مشاريعها للتنمية

الاقتصادية والبشرية والعلمية والأخلاقية والثقافية على قدم المساواة.

إن شعوبنا ترغب في تحسين مستوى معيشتها وحالتها الحضارية، ووضع عربتها على سلّم التاريخ، وهي ترى أن وسيلتها الأساسية في ذلك تكمن في تفكيك أسس الاستبداد والقهر، وبناء العلاقات الديمقراطية المتدرجة، والمطالبة بالحقوق المشروعة بحسب ظروف كل بلد. فلا يمكن هنا التعميم لوصفات جاهزة صالحة لكل مجتمعاتنا، نظراً إلى اختلاف الظروف والشروط الموضوعية لكل بلد بمفرده. فلا داعي للتعميم في نقاشنا اليوم، ولا وجود هنا لحلول عامة.

هل نحن أمام مهمة الاختبار بين دولة ديمقراطية علمانية أو دولة إسلامية متطورة وحديثة؟

أنا أتفق مع ما طرحه الشيخ في هذا اللقاء، فاليوم هناك ضرورة للإجماع العام والاتفاق المجمع بين كل القوى السياسية العربية على ضرورة التغيير الديمقراطي، وعلى نبذ مشاعر الشك وعدم الثقة بين الأطراف المختلفة، الإسلامية والقومية واليسارية والليبرالية. ويشكّل بيان مجلس الشورى لحركة الإخوان المسلمين في سوريا الصادر في ٢٥/ ٨/ ٢٠٠٤ خطوة إيجابية كبرى حين يؤكد على مبدإ تبادل السلطة واللجوء إلى صناديق الاقتراع، ومبدإ المواطنة أمام القانون، والابتعاد عن أعمال العنف واستخدام الثورة، وإقامة دولة الحق والقانون، مخلّفين وراءهم مناقشات قديمة دارت لمرحلة طويلة حول الشورى، ودور أهل الحل والعقد، ودور ولي الأمر، وحكم المستبد العادل. . . الخ. ومن هذه الموضوعات التي لم تكن تساعد على نشوء وظهور حالة الإجماع للقيام بعملية التغيير الديمقراطي. فلا تغيير من دون تقديم بديل للقديم. علينا ألا ننسى أيضاً أن نظم الاستبداد العربية محكومة بفضل أزمتها الداخلية والمتولّدة منها بأنها لن تستطيع الهروب من حتمية الدخول في مشاريع المشاركة الأوروبية ـ العربية وما تفرضه من استحقاقات على الصعيد الديمقراطي والقانوني ومسألة حقوق الإنسان. فهل يشكّل هذا نوعاً من الحل بفعل العامل الخارجي؟ أوَليس علينا أن نستثمره ونسعى إلى تنمية علاقاته والاستفادة من جوانبه الإيجابية؟

أنا لا أوافق على رأي الأخ قاسم جمعة الذي حاول القول إن الاستبداد والظلم هما من طبيعة موروثة ودائمة وتاريخية في شخص الإنسان العربي، وحالة استمرت منذ بدء التاريخ القديم لشعوب المنطقة. فلا يجوز أن ننكر أنه في القرن العشرين استطاعت المجتمعات العربية في مصر وسوريا ولبنان بناء نظام ديمقراطي مارسته ولو لم يكن على الشكل الأمثل.

٣ ـ برهان غليون

أنا أريد في الحقيقة أن أقول بسرعة إن الأنظمة العربية، سواء أكانت تنتمي إلى نمط الاستبداد الأبوي أم إلى الفاشية الحديثة، فهي تعيش جميعاً في أزمة حقيقية. المشكلة التي تستحق التأمل والتفكير هي: لماذا لا تترجم هذه الأزمة في بلداننا بنشوء حركة ديمقراطية قوية أو في تطور التيارات الديمقراطية التي لا تزال معزولة وضعيفة في المطلق؟ لماذا تقودنا الأزمة بالعكس مما كنا ننتظر إلى مسار مختلف تماماً هو مسار إعادة هيكلة الأنظمة الاستبدادية نفسها بالتفاهم مع الدول الأجنبية، وبالاستجابة إلى الشروط والطلبات التي تقدمها هذه الدول؟ باختصار، لماذا تفشل الضغوط التي تمارسها المجتمعات على الأنظمة في انتزاع أي تنازلات في اتجاه فرض المزيد من الحريات واحترام القانون وضبط الإدارة وإصلاحها، في الوقت الذي تثمر فيه الضغوط الخارجية استسلامات متتالية تعبّر عنها الأنظمة بالتجاوب السريع مع مطالب الدول الكبرى، بل بانخراطها أيضاً في استراتيجياتها من دون شروط مسبقة؟

الجواب هو أنه كي يمكن الضغوط الداخلية أن تثمر تنازلات في ميدان الحقوق والحريات والاعتراف باستقلالية المجتمع وبجزء من سيادته، ينبغي أن تتمتع القوى الاجتماعية والسياسية الضاغطة بالحدّ الأدنى من الوزن والصدقية الشعبية، أي ينبغي أن تكون لديها القدرة أيضاً، مثل القوى الخارجية، على زعزعة استقرار أو التهديد بزعزعة استقرار النظام. في هذه الحالة وحدها، تشعر الطبقة الحاكمة أن لها مصلحة في فتح مفاوضات مع القوى الداخلية، تماماً كما تطالب حالما ترفع الدول الكبرى عصاها بفتح مفاوضات معها، وتدعو إلى حوار سلمي والى تجنب اللجوء إلى القوة. وهي ستظل ترفض مبدأ الحوار في الداخل، وتصرّ على مبدإ استخدام القوة المجسد بإطلاق يد أجهزة الأمن من دون التزام بقانون ولا بدستور، طالما شعرت بأن قوى المعارضة لا تستطيع أن تهزّ استقرار نظامها ولا تهدد سلطتها.

وهذا يعني أنه كي يحصل حوار جدّي بين المعارضة والحركة الديمقراطية من جهة، والأنظمة القائمة من جهة أخرى، وبالتالي كي يزيد أمل المجتمع في تحقيق تنازلات تدريجية تشكل أساس الانتقال السلمي نحو وضع أكثر ديمقراطية، لا بد من أن تنجح القوى الديمقراطية مسبقاً بتعبئة الرأي العام وتكوين قوة تدخّل حقيقية في الحياة السياسية والاجتماعية. أما في الظروف الراهنة، ونظراً إلى ضعف القوى المعارضة الموجودة، فمن السهل على الأنظمة تجنب التفاوض والحوار الداخلي، لأن ذلك لا يكلفها كثيراً على المدى القصير على الأقل، وهي تربح أكثر من التفاوض مع الولايات المتحدة والدول الكبرى على مصالح المجتمعات من ربحها عبر التفاوض مع هذه المجتمعات لتقي نفسها من الضغوط الأمريكية. كما أن الولايات المتحدة والدول

الكبرى تدرك أيضاً أن التفاوض مع حكومات أقلية لا شعبية تضمن لها مصالح لا يمكن أن تحلم بها في التفاوض مع حكومات حقيقية تمثيلية.

من هنا أنتقل إلى المشكلة الرئيسية. فالسؤال في نظري لا يتعلق بما إذا كانت هذه الأنظمة مستبدة أم لا، ولا بما إذا كانت ستبقى أو ستزول. فهي ستزول لا محالة في يوم ما، لأنها ليست مخلدة. إنما السؤال الحقيقي هو: لماذا لم تنجح المجتمعات العربية حتى الآن بأن تفرز من داخلها قوى على درجة من الوعي والتماسك والانتشار، تمكّنها من حمل المشروع الديمقراطي الذي نتحدث عنه وفرضه بالوسائل السلمية أو غير السلمية؟ بمعنى آخر، ما الذي يفسر افتقار المجتمعات إلى القوى الاجتماعية الفاعلة التي يمكن المراهنة عليها من أجل دفع الأنظمة إلى مسار إعادة الهيكلة في اتجاه ديمقراطي، ويمكّنها بالعكس من الاطمئنان إلى أن بإمكانها التوجه من دون أن تخشى شيئاً نحو إعادة الهيكلة في اتجاه تجديد العقد الاستعماري الجديد أو الوصاية الأجنبية، والتفاهم بين النخب المحلية والنظام العالمي؟ ومن الواضح، وأنا هنا أختلف مع أولئك الذين يعتقدون أن الأنظمة جامدة لا تتحرك، بل إن هذا النوع من الهيكلة هو الذي نشهد انتشار نموذجه اليوم من مشرق العالم العربي إلى مغربه. وهنا، هذا هو الذي يدفعني إلى الاعتقاد بأن ما نعيشه اليوم في البلدان العربية ليس مرحلة انتقال نحو الديمقراطية والتغيير الديمقراطي التدريجي والبطيء، ولكن بالعكس مرحلة انتقال نحو نمط جديد من النظم الدكتاتورية المافياوية التي تجمع بين التبعية والأحكام اللاقانونية، بين اقتصاد السوق المشوّه وسلطة الأجهزة الأمنية التعسفية، بين الانفلات الاقتصادي واستباحة حقوق الجماعات معاً، وهي مرحلة الربط المتزايد بين الأجندة المحلية التي لم يعد فيها من الوطنية شيء والأجندة الدولية.

هذا ما يدفعني إلى لفت الانتباه والتركيز على ما أعتقد أنه المسألة الحاسمة في أي تحوّل ديمقراطي عربي في المستقبل المنظور، وهو موضوع بناء الحركة الديمقراطية. وفي هذه الحالة، ينبغي السعي للإجابة العقلانية عن السؤال: كيف يمكن أن تتحول الحركة الديمقراطية التي لا تزال تقتصر على بعض النخب المثقفة، إلى حركة جماهيرية تشارك فيها وتنخرط في صفوفها قوى اجتماعية فعلية وذات وزن، مثل الطبقات الوسطى التي ما زالت بعيدة كثيراً عن السياسة، أو حتى بعض القطاعات الشعبية المتنورة وبعض قوى الرأسمالية الوطنية؟ هذا هو التحدي الحقيقي للعاملين في السياسة العربية على مدى السنوات القليلة القادمة.

طبعاً، نحن هنا في ندوة علمية، وليس هذا مجال نقاشنا. لكن أعتقد أن هذا التحدي يواجه وسوف يواجه بشكل أكبر جميع الأحزاب السياسية العربية، سواء

أكانت علمانية أم إسلامية. وأنا أعتقد أن الأحزاب الإسلامية نفسها أصبحت معزولة عن الجمهور العريض، أو بالأحرى عن الكتل الاجتماعية الكبيرة. صحيح أن لديها منتمين أكثر، وصحيح أن الجمهور العربي أصبح بشكل عامّ أكثر التزاماً بالقيم الدينية، لكن لا يعني هذا أنه مؤيد لبرامج الأحزاب الإسلامية السياسية، كما لا يعني أن هذه الأحزاب لا تزال تتمتع بشعبية كبيرة، كما كان الأمر في الماضي.

لقد نجحت الأنظمة في اعتقادي في العقدين الماضيين بتحطيم هياكل الحركات الاسلامية، وكسر شبكات القوة والتواصل التي كانت تستند إليها داخل العديد من الأوساط الاجتماعية، كما نجحت بعزل الحركات العلمانية وإبعاد الجمهور عنها بالتهديد والترغيب معاً. وهي تجد نفسها اليوم عن حق طليقة اليدين وغير خاضعة لأي ضغط داخلي قوي في مفاوضاتها مع الدول الكبرى من أجل ما تسمّيه هي نفسها صفقة جديدة، وهذا لا يعني إلا إعادة بناء العقد الاستعماري على أسس أكثر خنوعاً من العقد الذي وقعته بعد الاستقلالات السطحية والفارغة.

وفي النتيجة، أعتقد أن الأهم اليوم من أجل ضمان فرص التحول الديمقراطي في المستقبل، وبالتحول الديمقراطي نحن نعني دائماً إعادة السلطة والسيادة المصادرتين من قبل النخب الحاكمة إلى الشعب، هو مراجعة القوى السياسية الديمقراطية التي لم تتبلور تماماً إلى الآن ولم تبلور أي برنامج واضح ومقنع لنفسها، أي لحساباتها وتكتيكاتها واستراتيجياتها، كي تستطيع استعادة جزء من المبادرة السياسية والتحول إلى فاعل حقيقي في الحياة العامة للمجتمعات العربية.

لا شك في أن النخب العربية الجديدة النقدية قد نجحت بأن تجعل من الديمقراطية عقيدة سائدة ليس هناك ما يمكن أن ينافسها اليوم لا داخل السلطة ولا في وسط الجمهور. وحتى القوى الإسلامية الجماهيرية مضطرة اليوم إلى إعادة فرز نفسها على أساس الموقف من الديمقراطية إذا لم تشأ أن تضيع رهاناتها جميعاً. لكن التحول الديمقراطي ليس مسألة فكرية. إنه مسألة عملية بالدرجة الأولى، أي هو فعل مرتبط بصحة الاستراتيجيات والتكتيكات التي يتّبعها الفاعلون المؤمنون بالديمقراطية وبحجم التضحيات التي هم مستعدون لتقديمها في سبيل تحقيق أهدافهم. وأعتقد أن مسألة الفعل هذه من المسائل الرئيسية التي ينبغي علينا أن نركّز عليها ونوجه إليها الأضواء في المستقبل القريب: **أعني مسألة كيف نبني الحركة الديمقراطية والعمل الديمقراطي من حيث هو فعل وممارسة سياسيين، وما هو دليل هذا العمل، وليس من حيث هو رؤية نظرية ومنظومة قيم فحسب.**

٤ ـ بومدين بوزيد

النقطة الأولى: كيف نتجنب هدر الإمكانيات النضالية الآن من أجل الديمقراطية؟ فهناك هدر للإمكانات في الوطن العربي، المثال هو ما يجري في الجزائر. هناك وقع هدر، وهناك دماء كثيرة سالت من الجانبين. هناك قتل واغتيال المثقفين، منهم المثقفون الديمقراطيون والإسلاميون وغيرهم. ووقعت هناك تراجعات، أي إن في الخريطة الإسلامية، هناك من اندمج في السلطة وأصبح يشارك في العملية الاستبدادية، وبقي جزء من الإسلاميين في المعارضة. والديمقراطيون الذين يدّعون الديمقراطية أو الديمقراطيون الحداثيون أصبحوا نخباً مرتبطة أكثر بتصورات تقليدية مصيرية، وأغلبهم يعيشون في أبراج عاجية، فهم لا يرتبطون لا بالهوية العربية، ولا بالتراث العربي، ولا بشيء من هذا القبيل، بمعنى أن هناك إمكانات اليوم في الوطن العربي تهدر من دون أن نصل إلى نقطة معينة أو نصل إلى التغيير، ثم يقع بعد ذلك تراجع ويقع الهدر. وهذا تتحمل بعض النخب المثقفة مسؤولية كبيرة فيه.

النقطة الثانية: الأساس الذي نعانيه اليوم هو كيف أن هذه النخب تتواصل مع هذه الجماهير ومع هذه الشعوب؟ فهناك طبعاً فرق واسع بين ما نتحدث عنه من قيم وحرية، وهذه الشعوب، وأعتقد أن إيجاد هذا التواصل، وإيجاد هذه العلاقة، مسألة تاريخية مهمة جداً. كما أعتقد أن الديمقراطية في أوروبا قد استطاعت فعلاً أن تخرق هذا الحاجز، ويقع هذا التواصل.

النقطة الثالثة: وهذه تتعلق أيضاً بالديمقراطية والمعرفة، فأعتقد أن مسألة المعرفة أو العلم مسألة أساسية، فمالسألة أن المعرفة والعلم ضروريان، وتغيير السلطة هو علم الديمقراطية، وهو علم ومعرفة حقوق الإنسان. هناك معرفة وعلم، بمعنى أن القاعدة والأرضية العلمية المعرفية هي الأساس في هذه الأمور، ولا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية من دون معرفة، ومن دون علم، ومن دون منهجية، ومن دون تغيير في الآليات الموجودة عندنا في المجتمع العربي.

النقطة الأخيرة: إن الحوار أو الوفاق بين القوميين والإسلاميين أو بين الحداثين والإسلاميين هو خطوة أساسية نحو مقاومة الاستبداد وتأسيس لحقبة الديمقراطية وحقوق الإنسان.

٥ ـ ناصر منيف قلاوون

عندي أربعة تساؤلات وإرهاصات بعد الإصغاء باهتمام لعرض الطروحات والنقاش على مدى نهار كامل:

أ ـ اذا كانت العولمة تحجّم الهويات الوطنية، فيما عنصر التدخل الخارجي المباشر، كما في أفغانستان والعراق، يفتح باب الفوضى الجماعية عبر إضعاف هيكل الدولة، فهل هذا يصبّ في خدمة الليبرالية وضرب التعصب الأعمى لتيار التطرف؟ بمعنى آخر، إن تراجع صياغة الهوية العربية والقطرية على السواء، وما ترتكز عليه من ثوابت في العقائد الدينية والسياسية، سيفرز تنويعاً وليبرالية كما هو موعود أم أن الفراغ هو سيد الموقف. واذا كانت الديمقراطية وروادها سينزلزن لملء الساحة والأخذ بناصية الأمور، فأين هم حتى الآن؟ وهذه الورطة تصيب المجتمعات العربية الرازحة تحت وطاة الاحتلال أو الدكتاتورية أو حتى تلك التي تتلمس مخرجاً، ولو بصعوبة، يحترم الثوابت مثل المجتمع السعودي.

ب ـ أشعر أن الاستبداد لا يقتصر على أنظمة الحكم، بل يسري في جسد المجتمع وطبقاته وشرائحه، من النقابات إلى الفن. فالجلوس على الكرسي حتى الموت لا يصيب الحكام فقط، بل يصيب أيضاً رؤساء نقابات الفنانين والمحامين والصحافيين والمحررين، ضمن تشكيل يحاكي التسلط السياسي وينسج على منواله.

ج ـ صحيح أن الإطار النظري في العرض كان حاضراً في عرض الدكتورين رفيق بوشلاكة وبوعلام بومدين، عبر ملامسة طروحات الإسلاميين وماكس فيبر وبعض علماء الاجتماع الفرنسيين، لكن الطرح الماركسي كان غائباً. وأذكر أنه في المؤتمرات الأولى للبرنامج، في العقد الفائت، كان د. برهان غليون يعرض هذا المدخل لتمتين العمق النقاشي، فهل أضحى هذا الطرح غير لازم حتى يستطيع المتابع إجراء المقارنة بين الطروحات الفلسفية المتنوعة، فضلاً عن الطرح الإسلاموي الجيد التمثيل، وحتى لا نغرق في التسطيح والخطابية. وكان لافتاً إرسال القيادي الشيوعي السوري رياض الترك رسالة تحية للمؤتمر في الصباح، لكن المساهمة الفكرية لهذا التيار بقيت موعودة وفي «المستقبل القريب».

د ـ أخشى أننا مقدمون على مزيد من الاستبداد في المجتمعات وأنظمة الحكم العربية. وأطرح العنصر الاقتصادي فقط كأحد المؤشرات في هذا المقام، حيث نجد تراجعاً لحجم الاستثمارات الاقتصادية المباشرة في المنطقة العربية ككل، وبالتالي إن القول بأن دول أوروبا الشرقية وأمريكا الجنوبية، بل حتى إندونيسيا، اتجهت إلى الديمقراطية فيما العرب تجمّدوا، هو صحيح. لكن التحرك الديمقراطي هناك سانده تدفق للاستثمارات الأجنبية المباشرة مع الفوز بسهم متزايد الأهمية في السوق العالمية من السلع الزراعية إلى البضائع المصنّعة. لكن تراجع سهم الدول العربية، الزهيد في الأساس، يضرب حاجة السوق العالمي إليها (باستثناء النفط الخام بالطبع). كما يعني زيادة نسبة البطالة من أفواج الخريجين الجدد وزيادة الاعتماد على الدولة ورواتبها مع

تفشّي الفساد والرشوة وعجز البيروقراطية وغياب الشفافية. باختصار، ساندت الاستثمارات والانفتاح الاقتصادي وزيادة نسبة الحضور في السوق العالمية التحول الديمقراطي عند هؤلاء، فيما هذه العوامل غائبة عندنا. ولو تجاهلنا الأساس الاقتصادي عندنا، لأوغلنا في الدوران على الذات، والإطالة في هجاء الأنظمة الاستبدادية، بحق ربما، فيما تتخلّف الدول والمجتمعات العربية عن الركب والتقدم الحضاري الإنساني.

٦ ـ مصطفى عبد العال

بشكل سريع جداً، احتراماً للوقت، أتصور واتفق تماماً مع الفكرة التي طرحها برهان غليون من أن الأنظمة العربية تعيش أزمة، وأتصور أيضاً الأرض والتربة العربية مهيأة لإحداث تغيير، لأننا نمر بلحظة تاريخية عالمياً وإنسانياً. نحن كعرب متخصصون في إضاعة الفرص، فهذا جزء من حياتنا. كنت أتمنى أن يحدث تصور حقيقي عبر هذه الحوارات، وبالتالي أقترح إحداث منتدى أوسع والوصول إلى الناس عبر التكنولوجيا الحديثة، على أن يتم التركيز على قضايا واضحة وصغيرة وحاسمة. وأنا أتصور أن الأنظمة العربية نجحت عبر التوحّد، فهذه الأنظمة همجية متوحشة تغتصب الناس في السجون وتعذبهم وتمارس عليهم تصرفات حيوانية. إذاً يمكن مقاومة هذا العمل بحملة حقيقية لإيقاف التعذيب في السجون العربية، هذه المسألة من الصعب جداً أن نجد لها حلاً، فهناك أنظمة سوف ترفض لأنها غير شرعية، وعن طريق هذا الضغط الخارجي يمكن الوصول إلى نتيجة، وهذه النتيجة سوف تؤدي إلى الدفع بالمطالب الديمقراطية.

النقطة الأخيرة: أتصور أنها تحتاج إلى جزء من هذه الحوارات العلمية، وهي العصا الخارجية أو الأمريكان، فمن الممكن أن يكونوا متأخرين، لكنهم موجودون. فالمشكلة العربية هي في السياسة العربية، إذ عندما نكره شيئاً نلغيه من الوجود. فهم موجودون، وهناك حاجة اسمها الولايات المتحدة والغرب، وهذه الكيانات السياسية لا هي الشيطان الرجيم، ولا هي آكل السمن والعسل. فأنا أتصور ضرورة وجود منهج عربي حقيقي للتعامل مع الواقع: الولايات المتحدة الأمريكية. إذا كانت تريد أن تحقق هدفاً في المنطقة، كيف يمكن التعامل مع هذا الأمر؟ هل يكفي العرب أن يقولوا: «لا»؟ أنا أتصور أننا في حاجة إلى مساعدة عربية، لا أن نرفض فكرة المقاومة بالإنجاز، فالمسألة هي: ما هو الذي سننجزه في النهاية؟ نحن لسنا شعوباً كتب عليها أن تقاوم من بدء الخليقة إلى قيام الساعة، بل نحن نحتاج إلى أن نكون جزءاً مساعداً من هذا العالم الذي نعيشه.

٧ ـ خالد الحروب

الملاحظة الأولى هي ما ذكره إسماعيل الشطي في ما يتعلق بنقد الذات والتبعية للغرب، فقد ذكر أن خمسة من الحضور جلدوا الذات. وإذا كانت هذه النسبة حقيقية، فهي ممتازة من ناحية، وكارثة من ناحية أخرى. فإذا كنا نتألف من مجموع خمسين مثقفاً عربياً، هناك خمسة فقط منهم الذين عملوا. هذا نقد ذاتي. أنا اعتقد أنها مشكلة حقيقية، لأن الذين يبرّئون الغرب لم يبرئوه لأنه ليس مجرماً ويتعامل كذلك. لقد قالوا، وأنا منهم، يجب أن ننظر إلى أنفسنا، إلى ضعفنا، ولا ننتظر من الغاصب والمجرم أن يمنّ علينا بالرحمة، فهذه ليست وظيفته، وهو صاحب قوة وصاحب مصالح. إن المشكلة ليست فيه، وفي مصالحه، فهذه هي المشكلة، ولكن المشكلة في القوة مقابل الضعف. إن القوة تفيض، بالتعريف الفيزيائي الحدودي، فإذا كانت هناك منطقة ضعف إلى جانب منطقة القوة، فسوف تفيض هذه إلى تلك.

إن المشكلة تظهر إذا أنت جعلت من هذه المنطقة الخاصة بك منطقة ضعف، ومنطقة قابلة للفيضان عليها من الآخر، أو قابلة للاستعمار، أو قابلة للتلاعب. أما الفكرة التي اقترحت حولها اقتراحاً، وهي التفكير حول العامل الخارجي والدعوة إلى الإصلاح والديمقراطية في العالم العربي، فأعتقد أن علينا أن نفرّق بين الدعوات والمشروعات المغرضة فعلاً، والتي هي ليست بريئة، بل محمّلة بمشروعات سياسية ومصالح، وخاصة القادمة من واشنطن، والمشروعات الأخرى القادمة من منظمات غير حكومية، أو من أناس نعرفهم، سواء أكانوا منظمات أم أشخاصاً أم أكاديميين، ونشعر أنهم يحرصون على العرب وعلى تطور العرب، لأن هناك أصدقاء غير دينيين يحبون هذه المنطقة، ويحبون العرب، فإذا كان الخلاف على هذه النقطة يمكن أن نتوقف عند هذا الأمر، لكن إذا كان يوجد شبه اقتناع أنه يوجد أصوات تنادي بذلك، فذلك أمر مختلف.

أنا أتكلم من تجربة متواضعة جداً، فهناك في جامعة كيمبردج مركز دراسات الشرق الأوسط، وفي المفوضية الأوروبية يسألوننا نحن: «ماذا يريد العرب من الأوروبيين؟ قدّموا لنا مقترحات. إذا تدخّلنا، قالوا: تدخّل غربي إمبريالي، وإذا تعاملنا مع الحكومات أو المنظمات المدنية، يقولون إننا نكرس الاستبداد ونتعامل مع الحكومات والحكام، وإذا تعاملنا مع المنظمات المدنية فقط يقولون: هذا تمويل أجنبي لخرق الثقافة وتحطيم المجتمع». أيضاً هم في حيرة، فهناك بعض الجهات التي يعتقد كثير من العرب أنها مخلصة أو على الأقل أنها على قدر من الحرص تريد أن تتعاون في هذه المسألة، وليس على أجندات، لكنهم يقولون: لا نستطيع أن نتعامل معكم كعرب، فأنتم قنبلة متفجرة، وإذا اقتربنا من هذه الجهة تنفجر من الجهة الأخرى.

الفكرة تقول: هناك أصوات مختلفة، بعضها مخلص، وبعضها مغرض. هناك دول مثل السويد والنرويج وهولندا، وكلها لديها مشروعات، بعضها يهمنا، إذ إنهم يريدون تطوير ودعم الديمقراطية في العالم العربي، فما هو موقفنا وكيف نتعامل معهم؟ هل هذا تمويل أجنبي؟ هل نخون بلداننا إذا تعاملنا معهم؟ كيف نتعامل معهم؟ هل بالإمكان ليس فقط استثمار هذه المبادرة، كما أشار الصديق العزيز أحمد نجيب الشابي، بل أيضا توظيفها؟ إن علينا أن نعترف أن هناك حالة من التكدس السياسي والاجتماعي والثقافي في مجتمعاتنا تكاد تصل بنا إلى درجة اليأس من التفكير. هل بالإمكان توظيف العامل الخارجي، والجانب المخلص منه، في دعم هذا التغيير، والقفز على هذا المقدس، وهو المحرَّم الذي خلقناه بأيدينا؟

٨ ـ علي فخرو (رئيس الجلسة)

شكرا جزيلاً أيها الإخوان. قبل أن أعطي الكلمة النهائية للأخ رغيد الصلح لكي ينهي يومنا هذا، أريد فقط أن أقول بأن الجلسة الأخيرة هذه أثبتت فعلاً أن موضوعها يجب أن يكون موضوع السنة القادمة، وذلك لأن بعض النقاط مُسّت، ولكن مُست مساً خفيفاً، وقيمة النقاط التي أثيرت هي في أنها ندخل في التفاصيل، لأن هي نفسها تكوّن نقاط العناوين العريضة، وهي تحتاج إلى من يقول: كيف، وبأي طريق نصل إليه؟ ولذلك آليات وأساليب تفكيك الاستبداد يجب أن تكون هي موضوع السنة القادمة، وأنا أعطي أمثلة: فعندما نقول: نريد قوى ديمقراطية أو تجمعاً ديمقراطياً يعضد بعضه البعض الآخر، فمن هي القوى الديمقراطية؟ وكيف تتجمع بعضها مع بعض؟ على ماذا تتفق، هل ذلك على المستوى الوطن العربي، أم على المستوى المحلي . . . الخ.؟ وإذا قلنا: مصالحة، فبين مَن بالضبط، وكيف تتم المصالحة؟ أي إن هناك إمكانيات مصالحة خفيفة جداً، مثل اجتماعات المؤتمر القومي والمؤتمر الإسلامي، لكن هل هذه المصالحة هي التي ستقود إلى تفكيك الاستبداد، وإلى . . . الخ.؟ واذا لم يكن الأمر هكذا، فكيف اذاً؟ لماذا نقول: تجييش المواطنين؟ كيف نسميه جيش المواطنين بالطريقة الغاندية أو بطرق أخرى، لا أريد أن أدخل في تفاصيلها؟ هل بالحوار بين الحداثيين والإسلاميين؟ فكيف يكون ذلك؟

الآن هناك حوار على مستوى المؤتمر القومي والمؤتمر الإسلامي، لكن هل هذا كاف؟ وإذا كان غير كاف، فبأي طريقة يصبح كافياً؟، ومن سيقوم بذلك؟ حتى لما نتكلم على الاستفادة من القوى الأجنبية، ففي الواقع يجب أن ندخل في تفاصيل حتى الأسماء والمجتمعات والقوى الأجنبية أو الدولية التي من الممكن أن نتحدث عنها. ولذلك أنا أقول للأخ علي الكواري: عليك أن تأخذ العديد من النقاط، وهناك

نقاط كثيرة أخرى. المقصود أن نأخذ خمس أو ست خطوات محورية أساسية نعتقد أنها أساسية، ونناقشها في جلسة قادمة، وإلا فإن الانتقال من القول إلى الفعل سيكون ناقصاً. وأعتقد أن الجميع يوافق أننا شبعنا بحثاً في مناقشات النظرية، وشبعنا في تشخيص الأمراض. . . إلخ. ، ولكن الآن المطلوب أن نعلن ما هي الحبوب وما هي الإبر؟ ما هي العمليات بالتفصيل المطلوب أن نقدمها إلى أنفسنا والى الشعب العربي كله؟ وعند ذاك نكون قد قدّمنا الخدمة الحقيقية.

٩ ـ رغيد الصلح (المدير المشارك لمشروع دراسات الديمقراطية)

الحقيقة أنه كل عام يجري نوع من النقاش الطويل بيني وبين د. علي خليفة الكواري، فالدكتور علي يفضّل، بل يطالب، بأن تستمر جلسات المناقشة إلى الساعة السادسة والسابعة مساءً، وأنا أفضل أن تكون إلى الساعة الخامسة فقط، لأنني متشائم إلى حد ما، وأعتقد أن الاهتمام بالديمقراطية في البلدان العربية ضعيف، وسوف يؤدي إذا أطلنا وقت اللقاء إلى أن تصبح القاعة فارغة. ولكن يبدو من استمرار جلستنا الختامية اليوم إلى ما بعد السابعة مساء، أن الوضع لا يدعو إلى التشاؤم، بل يدعو إلى التفاؤل، بدليل أن الوقت أصبح الآن السابعة والربع، وما زال هناك في القاعة حوالى ٤٠ من خيرة المفكرين والمعنيين بالقضايا العامة في المنطقة العربية. فهذا وضع يدعو إلى التفاؤل، فنشكر لكم تلبيتكم هذه الدعوة، ونأمل أن نلتقي في العام القادم إن شاء الله، وشكراً لكم.

القسم الثاني

الجذور التاريخية والثقافية للاستبداد

الفصل السابع

جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة

قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره وآليات تكريسه

محمد هلال الخليفي(*)

مقدمة

إذا كانت «الديمقراطية» قد سوّدت فيها صفحات كثيرة بحثت في جذورها وبذورها وشروط قيامها، فإن نقيضها «الاستبداد» لم يلق العناية نفسها، ولا البحث الذي يستحقه، فقد ظلّ الفكر العربي، عندما عاد إلى الاهتمام بالديمقراطية، يبحث في الغائب وعنه! وأهمل الحاضر الجاثم فوق الصدور! «ومع أن «الخلافة الراشدة» ـ التي لم تدم إلا نحواً من ثلاثين سنة ـ قد بقيت تتحدد في ضمير المسلمين على مر العصور، بكونها «الحكم المبني على الشورى»، فإن «الملك العضوض» ـ الذي بلغ من العمر الآن ١٣٨٠ سنة ـ لم يسبق أن عرف التعريف الذي يعطيه مضموناً يبقى حياً في ضمير الأجيال المتعاقبة»(١).

الاستبداد ظاهرة نشأت وتراكمت في تاريخنا الممتد قروناً عديدة، وعلى رغم المحاولات التي جرت هنا وهناك تحاول إصلاح نظام الحكم في بعض الأحيان، وتزيينه في معظم الأحيان، إلا أن الاستفراد بالحكم والسيطرة عليه وتوظيفه لخدمة

(*) موجّه تربوي ورئيس تحرير مجلة التربية ـ الدوحة، قطر.

(١) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٦٣٠.

مصالح فردية ما زال جاثماً وظاهراً للعيان لا تخطئه العين المجرّدة.

إن ظاهرة لا ينفع معها القول: «إن الاستبداد لم يكن حكراً على تاريخ المسلمين»، أو «إن تاريخ الإسلام لم يكن سلسلة متوالية من أنظمة الجور» أو القول «إن أبشع الاستبداد في تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الإسلامي لا تُسْتَمدّ من الإسلام وأمته، بل من الولاء والتبعية للغرب. .»[٢].

والاستبداد باعتباره من ظواهر الاجتماع السياسي لا يولد اعتباطاً ولا يتراكم جزافاً، وإنما تحكمه مجموعة معقدة ومتشابكة من الأسباب والشروط والظروف، يتداخل فيها الذاتي والموضوعي، والداخلي والخارجي، والاقتصادي والثقافي. فهو ثمرة مجموعة مركبة من القوى والبواعث المختلفة في طبيعتها، المتفاوتة في درجة تأثيرها، المتشكلة بظروف المكان والزمان.

والنظر في الاستبداد وبديله (الديمقراطية) في وطننا العربي، لا بد من أن يتجاوز التقولب وفق نموذج مطلق، وأن ينظر إليه على أساس النسبية التاريخية. فعلى الرغم من الاتجاه العام الناظم لحركته عبر التاريخ، إلا أن تجلياته التفصيلية المتنوعة، مكاناً وزماناً، في حاجة إلى بحث عميق يحيط بها، ويسبر غورها، والشيء نفسه يقال عن بديله.

إن النموذج الوحيد لم يوجد ولن يوجد، لأن الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية تختلف من مكان إلى آخر، وتتبدل من زمان إلى آخر. والمثال والنموذج الإنساني هو دائماً أمام الإنسان يتجه صوبه ولا يصل. ونحن إذ نستبعد النموذج المطلق، فإننا لا نرفض التجربة الإنسانية المتعددة مكاناً، والمتنوعة زماناً، أياً كان مصدرها، فالحكمة ضالّة المؤمن، نقتدي بها، ونقتبس منها، ونبدّل ونوائم ونعدّل، ونضيف إليها.

ومحاولتنا هذه التي تأتي تمهيداً وتشكّل مدخلاً وخلفية لموضوع اللقاء السنوي الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية: **الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة**، تكون قد أدت غرضها لو تمكنت من التنبيه إلى بعض الإجابات عن السؤال الكبير: ما العوامل التي ساعدت ومكّنت الاستبداد من أن يكون هو النظام السائد لإدارة العلاقة بين الحكام والمحكومين في تاريخنا العربي الممتد إلى الآن؟ وذلك من أجل تنمية فهم مشترك أفضل يساعد العرب والمسلمين على تفكيك الاستبداد وإزالته.

---

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

ونحن في سعينا هذا سوف نقوم في هذه الورقة التمهيدية بعرض مختصر لأهم المفاهيم التي ارتبطت بالاستبداد، وصولاً إلى تحديد مفهوم له كما استخدمناه في هذه الورقة، ثم بيان أهم أشكال ترويجه وتسويغه، ونختم الورقة بعرض مختصر لبعض محاولات تفسيره، وأهم وسائل تكريسه، قاصدين بذلك ضرب المثال وليس الإحاطة، فهذه تتجاوز حدود الورقة، منبهين من خلال هذا العرض إلى تعقّد ظاهرة الاستبداد وتاريخيتها.

أولاً: ما الاستبداد؟

١ ـ الاستبداد وأشباهه

لقد عُرف الاستفراد بالسلطة والتحكم في رقاب الناس والاستئثار بخيرات مجتمعهم في تاريخه الطويل بأسماء مختلفة ليس الاستبداد[٣] إلا واحداً منها. وربما عُد مفهوم الطغيان من أقدم المفاهيم التي اختلطت[٤] بمفهوم الاستبداد، حيث استُخدما للإشارة إلى أنظمة الحكم التي تسرف في استخدام القوة في إدارة السلطة، والسيطرة السياسية التامة بواسطة حاكم فرد، أو باعتبارهما «مترادفين غامضين للحكم القسري

---

(٣) وقد وصف الاستبداد بصفات تميّز بين أنواعه، إذا كانت له أنواع حقاً. من تلك الصفات صفة الاستنارة أو العدل؛ فمصطلح الاستبدادية المستنيرة يشير إلى تعبير سياسي بدأ المؤرخون الألمان استعماله في القرن التاسع عشر للدلالة على نظام معيّن في الحكم في تاريخ أوروبا الحديث. ويستعمل بعض الكتّاب بدلاً منه تعبير «الدكتاتوريات المستنيرة» أو «الملكية المستنيرة».. ويكاد المؤرخون يجمعون على اعتبار فريدريك الثاني ملك بروسيا (١٧٤٠ ـ ١٧٨٦) هو نموذج الملك المستنير إذ كان يعتبر نفسه الخادم الأول للدولة، انظر: **موسوعة السياسة**، أسسها عبد الوهاب الكيالي؛ مدير التحرير ماجد نعمة، ٧ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ج ٤، ص ٥٤٣. كما وصف الاستبداد بالديمقراطي، وهو وصف رغم ما يبدو من مفارقة كبيرة في تركيبه، إلا إنه استُخدم في ما نظن للفت الانتباه والتحذير من استغلال بعض الممارسات الديمقراطية لتحقيق أغراض غير ديمقراطية. ويعتبر توكفيل (Tocqueville) (**الديمقراطية في أمريكا**) في حدود ما نعلم أول من استخدم هذا التركيب ليصف به الأخطار التي يمكن أن تتعرض لها الحرية في المجتمع الديمقراطي، حيث بدأ يشير إلى «الاستبداد الديمقراطي والتشريعي» (Democratic and Legislative Despotism) بالإضافة إلى «طغيان الأكثرية» (Tyranny of the Majority). انظر: إمام عبد الفتاح إمام، «مسيرة الديمقراطية: رؤية فلسفية،» **عالم الفكر** (الكويت)، المجلد ٢٢، العدد ٢ (١٩٩٣)، ص ٣٩.

كما استخدم عصمت سيف الدولة هذا التركيب في كتابه ليعبّر به عن استغلال الاستفتاء الشعبي الذي هو «.. خطوة ديمقراطية هائلة نحو الديمقراطية المباشرة.. ليكون ستاراً عصرياً مروّعاً ـ ولا نقول رائعاً ـ للاستبداد..». انظر: عصمت سيف الدولة، **الاستبداد الديمقراطي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣).
ومن الصفات التي ألحقت بالاستبداد صفة «الشرقي» ربما يكون أرسطو هو أول من أشار إلى «الاستبداد الشرقي» من خلال تمييزه بين الطغيان كما عرفه اليونان والطغيان كما عرفته الشعوب الشرقية، الآسيوية على وجه التحديد، كما استخدمه مونتسكيو وفتفوجل.

(٤) *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, edited by David Miller, Blackwell Reference (Oxford; New York: B. Blackwell, 1987), pp. 119-122.

التحكمي متعارضَين مع الحرية السياسية، والحكومة الدستورية، وحكم القانون»[٥]. وإلى أرسطو يعود التمييز بين هذين المفهومين[٦]، حيث اعتبر الطغيان حالة مرضية بالنسبة إلى الشعب اليوناني، أما الاستبداد فهو حالة طبيعية للآسيويين. لقد استخدم أرسطو مفهوم الطغيان ليدل به إلى الوجه الفاسد للحكم الملكي «فالطغيان ملوكية لا موضوع لها إلا المنفعة الشخصية للملك»[٧]، و«هو حكومة فرد يلي على وجه السيادة أمر الجماعة السياسية»[٨]. أو بعبارة أخرى «الطغيان ليس شيئاً آخر إلا الملوكية المطلقة التي تحكم، وهي بمعزل عن كل مسؤولية وفي منفعة السيد وحده، رعاياه يساوونه وأحسن منه، دون أن يعنى شيئاً ما بمنافعهم الشخصية. من أجل ذلك كان حكومة عنف لأنه لا يوجد قلب حر يحتمل بصبر مثل هذا السلطان»[٩]. فالحكم الطغياني، بحسب أرسطو، هو حكم فردي يقوم على العنف ويستهدف مصلحة الطاغية الخاصة.

وقد ظَلّ مفهوم الطغيان هو السائد في الفكر السياسي الغربي حتى جاء مونتسكيو[١٠] وأبرز مفهوم الاستبداد، «ولكن الشائع استعمال اللفظين كمترادفين لتلك الصورة القاسية من الحكم الفردي. . ويطلق اصطلاح الطغيان ومقابله على الدول البوليسية على رغم وجود قانون فيها، لأن السيادة ليست للقانون بل لإرادة الحاكم. .»[١١].

بالإضافة إلى ذلك، يميّز البعض بين مفهوم الاستبداد ومفهوم الطغيان، من زاوية صفتَي «القهر» و«الجبر» اللتين يشتمل عليهما مفهوم الطغيان، في حين أن الاستبداد لا يتضمنهما في معناه بالضرورة، «فالاستبداد من حيث هو تصرف غير مقيَّد وتحكّمي في شؤون الجماعة السياسية، يبرز إرادة الحاكم وهواه، ولا يعني بالضرورة أن تصرّف الحاكم ضاغط بعنف على المحكومين، غير مبال بقواعد العدل

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٦) أرسطوطاليس، **السياسة**، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في علم السياسة؛ وعلّق على النص تعليقات متتابعة بارتلمي سانتهيلير؛ نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧)، ص ٢٢٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩-٢٠٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١٠) *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, p. 121.

(١١) **معجم العلوم الاجتماعية**، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين؛ تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، مادة طغيان.

والإنصاف»[١٢]، كما يفرق آخر بينهما بالقول إن المستبد «من تفرد برأيه واستقل به، فقد يكون مصلحاً يريد الخير ويأتيه، أما الطاغية فيستبد طبعاً مسرفاً في المعاصي والظلم، وقد يلجأ في طغيه إلى اتخاذ القوانين والشرائع ستراً يتستر به، فيتمكن مما يطمح إليه من الجور، والظلم، والفتك برعيته، وهضم حقوقها. وقد يكيّف فظائعه بالعدل فيكون أشر الطغاة، وأشدهم بطشاً بمن تناولتهم سلطته. .»[١٣].

وفي العصر الحديث استخدم مفهوم الدكتاتورية ليدل «على حالة سياسية معينة، تصبح فيها جميع السلطات بيد شخص واحد، يمارسها بحسب مشيئته»[١٤]، وهناك من عبّر عن الاستبداد «بمفهوم التسلطية الذي هو مفهوم حديث نشأ مع الدولة الحديثة وامتداداتها البيروقراطية»، بحيث تخترق المجتمع المدني بالكامل وتجعله امتداداً لسلطتها، وتحقق بذلك الاحتكار الفعّال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع»[١٥]. ومن المفاهيم الحديثة التي تفيد معنى الاستبداد مفهوم الشمولية[١٦]، وهو يتفق مع المفاهيم السابقة في سيطرة فرد أو مجموعة أفراد على الحكم، ويختلف عنها في أنه يسعى لصهر أفراد المجتمع في بوتقة أيديولوجية واحدة.

٢ ـ مفهوم الاستبداد

إن التتبع التاريخي لمفهوم الاستبداد وأمثاله، لا يعنينا كثيراً بقدر ما يهمنا تحديد مفهوم الاستبداد كما نستخدمه في هذه الورقة. فالاستبداد، كما تشير معاجم اللغة[١٧] هو الانفراد. استبد به: انفرد به. واستبد الأمر بفلان: غلبه، فلم يقدر على ضبطه. واستبد بأميره: غلب على أمره فلا يسمع إلا منه. استبد فلان بكذا: أي انفرد

---

(١٢) انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية**، ٣ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، نقلاً عن كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩)، ص ١٧٤.

(١٣) انظر: **موسوعة البستاني**، نقلاً عن: إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، عالم المعرفة؛ ١٨٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٤٦.

(١٤) انظر: «مادة دكتاتورية،» في: **موسوعة السياسة**، ج ٢، ص ٦٨٤، و**معجم العلوم الاجتماعية**.

(١٥) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

(١٦) انظر: فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ١٩١ وما بعدها.

(١٧) انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ مج (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، مج ٣، مادة بدد، وحسن سعيد الكرمي، **الهادي إلى لغة العرب: قاموس عربي ـ عربي**، ٤ ج (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٩١).

به. وفي حديث عليّ (رضوان الله عليه): «كنا نرى في هذا الأمر حقاً فاستبددتم علينا». يقال: استبد بالأمر، يستبد به استبداداً، إذا انفرد به دون غيره. واستبد برأيه: انفرد به. «واستبد الأمير بالسلطة: أخذها لنفسه ولم يشارك فيها أحداً، ولم يستشر، فهو مستبدّ»[١٨].

وعندما نصف الاستبداد بـ «السياسي»، فإننا نعني به الانفراد بإدارة شؤون المجتمع السياسي من قبل فرد أو مجموعة أفراد من دون بقية المواطنين. ويكتسب الاستبداد معناه السيئ في النفس ليس من صفة الانفراد وحدها، ذلك أن جذر الكلمة لا يفيد أي معنى سلبي أو غير سلبي، بل يستفيده من كونه اغتصاباً[١٩] واحتكاراً لحق مشترك مع آخرين. فالاستبداد السياسي يفترض ابتداء وجود علاقة بين طرفين متساويين في الحقوق والواجبات العامة، ينفرد أحدهما بالحقوق المشتركة (أي إدارة شؤون المجتمع السياسي) من دون الآخر. فهو فعل يقوم على الاستحواذ والاستيلاء والسيطرة على «شيء» هو حق مشترك مع الغير. فالمستبد يستولي على «الشيء» من دون وجه حق. فالسمة الجوهرية في الاستبداد هي «الانفراد دون وجه حق»[٢٠].

ونحن لا نربط بين الاستبداد وذلك الضرب من الحكم الذي لا يخضع الحاكم فيه للقانون، بحيث يصبح القانون هو المعيار الذي يُعتمد عليه للتمييز بين أنظمة الحكم الاستبدادية وغيرها من نظم الحكم «فإذا كان الحاكم لا يلتزم بقانون، وإنما قوله وفعله هما بمثابة القانون، فهو حكم استبدادي»[٢١]، بل نرى أن صفة الاستبداد غير مرتبطة فقط بقانونية الفعل، أي بكون الفعل يسير وفقاً للقانون أو يمضي مخالفاً له، ذلك أن تمييز فعل الاستبداد من غيره لا يكفي فيه مجرد النظر في ما إذا كانت تصرفات الحاكم تسير على مقتضى القانون أم لا، فنقول إن الحاكم المستبد هو الذي لا يلتزم بالقانون.

إن الالتزام بالقانون لا يكفي وحده لنفي صفة الاستبداد عن الحكم، فأغلب «المستبدين اليوم يقهرون الناس ويستعبدونهم استعباداً قانونياً، تنفيذاً لحكم أصدره

---

(١٨) محمد جمال طحان، **الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي: دراسة** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٢)، ص ٢٢.

(١٩) في النظر إلى الاستيلاء على السلطة كأنه اغتصاب. انظر: ناصيف نصّار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، مكتبة الفكر الاجتماعي، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١)، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨.

(٢٠) طحان، المصدر نفسه، ص ٢٢ وما بعدها.

(٢١) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ص ٢١.

قضاة، وتطبيقاً لقانون وضعه مشرّعون، في نطاق دستور موضوع»[٢٢]. إن نظرتنا إلى فعل الاستبداد يجب ألا تتوقف عند قانونية فعل الحاكم على رغم الأهمية الكبيرة للقانون وسيادته، بل لا بد لها من أن تفحص بصورة أعمق في القانون ذاته، فالنظام القانوني الذي يسمح لفرد أو لمجموعة من الأفراد أن ينفردوا بإدارة شؤون المجتمع ـ بأي وسيلة ـ من دون بقية المواطنين، هو حكم استبدادي، ولو جاء هذا الانفراد باستفتاء شعبي.

بعبارة أخرى، يجب أن ينصبّ تفكيرنا على ما هو جوهري في فعل الاستبداد. فإذا كان الاستبداد ـ كما سبقت الإشارة ـ يفيد معنى الانفراد، فإنه يتضمن من دون شك معنى نفي الآخر، وعدم الاعتراف به مشاركاً في الحق العام، فهو اعتداء واغتصاب وطغيان. فالاستبداد السياسي في المقام الأول تقويض لمبدإ المساواة التي لا تقوم حياة اجتماعية سياسية سليمة من دونه. فعندما يستبد فرد أو مجموعة أفراد بالحكم من دون بقية أفراد الشعب، فإن فعلهم هذا هو عبارة عن استبعاد الشعب من أن يكون مشاركاً في الحكم الذي هو حقه المستمد من مبدإ المساواة.

وما ينبغي أن نلاحظه هو أن الطغيان محايث لفعل الاستبداد، فهو ليس شيئاً آخر منفصلاً عنه، ذلك أن معنى الطغيان هو مجاوزة القَدْر أو الحدّ، والاستبداد السياسي ابتداءً هو تجاوز للحد ـ الحد الفاصل بين الخاص والعام ـ فهو طغيان. قد نميّز بين فعل استبدادي وآخر، لكننا لا يمكن أن ننفي عنه صفة الطغيان. فليس العنف أو القهر أو عدمهما هما اللذان يعبّران عن طبيعة الاستبداد، فيجعلان من فعلٍ ما طغياناً، وانعدامهما يجعلان منه استبداداً. العنف في ما نرى لا يغيّر جوهر الاستبداد السياسي، أي كونه طغياناً، فهذه الصفة (الطغيان) ملازمة لفعل الاستبداد، سواء تم بالترغيب أو بالترهيب، استخدم الجزرة أم العصا. فـ «العنف» و«القهر» و«الجبر» لا تعبّر عن طبيعة فعل الاستبداد، بل تشير إلى الوسيلة التي ينشئ بها المستبد فعله، والعنف أيضاً أشكال ودرجات، فأيها نعدّه طغياناً، وأيها لا نعدّه؟

بعبارة أخرى، إذا كانت السلطة ـ ونعني هنا السلطة السياسية ـ تفيد «الحق في الأمر»[٢٣]، وهذا الحق نابع ومؤسس على علاقة تراض وقبول بين طرفي الأمر، أي بين الآمر والمأمور، فإن الاستبداد هو تجريد الأمر من الحق الذي يؤسسه، ومن ثم تحويل السلطة إلى سيطرة، وعلاقة الأمر والطاعة إلى علاقة إكراه وإذعان. فالاستبداد يحوِّل العلاقات بين أفراد المجتمع من علاقات تحكمها وتنظمها قوة الحق إلى علاقات

---

(٢٢) عصمت سيف الدولة، **الطريق إلى الديمقراطية أو سيادة القانون في الوطن العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ٢٣.

(٢٣) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٧.

يضبطها محض القوة. والاستبداد باعتباره علاقة قوة مجردة من كل حق يقوم في مبدإه على الغلبة والاستيلاء. فالفعل المؤسس للاستبداد هو فعل الاستيلاء، أي «انتزاع الحكم والقبض عليه من دون تفويض من المجتمع أو ضد إرادته»(٢٤).

ثانياً: تسويغ الاستبداد

إذا كان الاستيلاء هو المنشئ الأول لنظام الاستبداد، إلا أن أي نظام سياسي لا يعيش من دون «شرعية» حقيقية أو مصطنعة تسنده وتمدّه بالحياة وتضمن له القبول بين أفراد المجتمع، فالحكم الاستبدادي لا يمكنه الاستمرار في الحياة بمجرد الاعتماد على محض القوة والجبروت، ذلك أنه إذا كانت القوة لازمة في كل الأحيان لممارسة السلطة، إلا أنها وحدها لا تكفي لديمومة هذه الممارسة. إن إقامة نظام يعتمد على الإكراه لإدامة السيطرة عملية لا يحتملها أي نظام سياسي مهما كانت الوسائل التي يمتلكها. لذا أصبح الاستبداد في حاجة إلى تسويغ يمنحه الشرعية، أي قبول ورضا الناس. فمن النادر أن يقدم الطغاة والمستبدون أنفسهم عارين من كل صفة يسوقون بها طغيانهم ويسوّغون بها استبدادهم، ولو وصل بهم الأمر إلى ادعاء الربوبية، والقول: «أنا ربكم الأعلى».

وإذا كان بعض المستبدين قد لجأ إلى «الدين» لتسويغ استبدادهم، فإن البعض الآخر قد راغ إلى ميدان (الفضيلة: العدل ـ الرشد ـ الاستنارة ـ العلم) يستمد منه العون، في حين اتجه بعضهم الآخر إلى حاجة الناس إلى الأمن يؤسسون عليه سلطتهم المطلقة. كما لجأ آخرون إلى الظروف يتذرّعون بها، ذلك أن الاستبداد لا يمكن «أن يظهر عارياً وأن يبرز نفسه بطبيعة الحال من حيث هو، أي من حيث هو استبداد فحسب، ومن غير استنارة وعدل وعقلانية، وهو لذلك، وربما لهذا السبب بالذات، لا بد له من مشروع يزوّده بأسباب الجاذبية وبسحر التسويغ. وهو في الحقيقة مشروع غالباً ما يظهر (ولا نريد أن نقول دائماً) على أنه عقلاني، وضروري، بل المشروع الممكن الوحيد»(٢٥).

١ ـ الدين

يعتبر الالتجاء إلى قوة فوق طبيعية لإضفاء الشرعية على سلطة الحكم، محاولة تضرب بجذورها في عمق التاريخ الإنساني، ذلك أن «الدين» يحتل مكانة جوهرية

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٢٥) محمد حافظ يعقوب، «الخديعة والكلمات: دراسة في مفهوم الاستبداد العادل،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العددان ١٥ ـ ١٦ (ربيع ـ صيف ١٩٩٢)، ص ٦٣ ـ ٩٨.

في شخصية كل إنسان، فهو مكوّن أساسي محايث لوجوده. والدين منظوراً اليه من زاوية: «المقدس» و«الغيبي» و«الفوق الطبيعي» يحمل شحنة انفعالية كبيرة، تؤثر في، سلوك الأفراد وتوجهه وتضبطه في المجتمع، مما يجعله أداة مناسبة (وأحياناً الأداة) استخدمت ولم نزل في صوغ تفكير وسلوك الأفراد وتوجيههم نحو طاعة قوى السيطرة والاستبداد، بل لقد «كانت العلاقة المتميزة بين السلطة والدين، العنصر الرئيسي، بل الوحيد، في إضفاء الشرعية على القوة القهرية التي كانت تقوم عليها الدولة كعلاقة مضافة ومفروضة على الجماعات الأهلية المشتّتة والمتنوعة. وكانت كذلك العنصر الحاسم في توليد الاحترام والتقديس للقانون الذي يفترض استخدام القوة»[٢٦]. ومن الأقوال البليغة لأهمية «الدين» للسلطة السياسية ما ورد في عهد أردشير[٢٧] قوله:

«واعلموا أن الملك والدين أَخَوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أُسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعدُ حارس الدين، فلا بد للملك من أسه ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع وما لا أسّ له مهدوم، وإن رأس ما أخافه عليكم مبادرة السفلة إياكم أي دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه، فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياسات مُستسّرات في من قد وترتم وجفوتم، وحرمتم وأخفتم وصغّرتم، من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لا يجتمع رئيس في الدين مُسّر ورئيس في الملك مُعلَن، في مملكة واحدة قط، إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد».

ونحن في عرضنا لمسوّغات الاستبداد، يكفينا مثلاً أن نشير إلى تجربتين استخدمتا «الدين» مسوّغاً للاستئثار بالسلطة والاستبداد بها: التجربة الغربية كما بدت في تطور العلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية الرومانية في مرحلة أولى، وبينها وبين الملوك في مرحلة ثانية. والتجربة العربية الإسلامية.

أ ـ التجربة الغربية المسيحية

على الرغم من قول السيد المسيح: «ردّوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، إلا أن الصراع بين الكنيسة والإمبراطوريات والممالك الغربية دار حول «مملكة الأرض».

---

(٢٦) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٣٢.

(٢٧) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

وفي الوقت الذي تم فيه اللجوء ـ نظرياً وفكرياً ـ إلى «الله كمفهوم مقدس» طالبين منه العون والمدد، كانت السيادة على مملكة الأرض تحكمها موازين القوة، وهي التي كان لها القول الفصل. إن أحداث هذا الصراع امتدت قروناً طويلة سالت فيها دماء غزيرة، واندثرت فيها إمبراطوريات، ونشأت فيها ممالك. ونحن في هذا المدخل التمهيدي لا يعنينا كثيراً أن نؤرخ لهذا الصراع، بقدر ما يعنينا أن نبرز ما استعان به المتصارعون، أي «المقدس» لتسويغ سيطرتهم واستبدادهم بالسلطة، أو سعيهم نحو ذلك، أو لتسويغ طاعة السلطة.

ويعتبر قول القديس بولس[٢٨] من أهم الأقوال المرجعية في الفكر الكنسي التي يُرجع فيها السلطة إلى الله:

«ليخضع كل واحد للسلطات المُنَصَّبة، فإنه لا سلطان إلا من الله. والسلطات الكائنة إنما رتبها الله. ومن يقاوم السلطان إذن إنما يعاند ترتيب الله. والمعاندون يجلبون الدينونة على أنفسهم، لأن الخوف من الحكام لا يكون عن العمل الصالح، بل عن الشرير. أفتبتغي أن لا تخاف من السلطان؟ فافعل الخير فتكون لديه ممدوحاً، لأنه خادم الله لك للخير. وأما إن فعلت الشر فخف، لأنه لا يتقلد السيف عبثاً، فإنه خادم الله، الذي ينتقم وينفّذ الغضب على من يفعل الشر، فلذلك يلزم الخضوع لا خوفاً من الغضب فقط، بل من أجل الضمير أيضاً. ومن أجل هذا أيضاً توفون الجزية، لأن [الحكّام] هم خدام الله الذين همّهم المواظبة على الخدمة. فأدوا إذن للجميع حقوقهم: الجزية لمن له الجزية، والجباية لمن له الجباية، والمهابة لمن له المهابة، والكرامة لمن له الكرامة».

هكذا عندما أراد القديس بولس أن يوجّه أتباع الدين المسيحي إلى طاعة السلطات الإمبراطورية في دفع الجزية، لم يبحث عن مصدر إنساني (اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي أو أخلاقي) يسوّغ به دعوته تلك، بل اتجه إلى «الله» مصدر كل سلطة. وعليه، أصبحت مقاومة السلطان مقاومة لله، وأضحى الخير والشر يتحددان على هذا الأساس، طاعة السلطان أو مخالفته.

ولكن بعد أن تمّت السيادة للكنيسة وأصبح السلطان هو البابا، وبعد أن كانت كل سلطة تمجّد حتى من قبل من هم أفضل منها على حد تعبير أغسطين، أضحت هذه السلطة (سلطة الملوك) موضع تساؤل:

---

(٢٨) جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ١٤٤.

«هل من الممكن أن لا يخضع المقام الذي اخترعه البشر، حتى البشر الذين يجهلون الله، للمقام الذي أسسته عناية الله القوي من أجل عزتها؟ من يستطيع أن ينكر بأن كهّان المسيح ليسوا آباء وأسياد الملوك والأمراء وكل المؤمنين؟ . . يكفي ولو قليل من العلم لإدراك أن الكهّان هم أعلى من الملوك . . [٢٩].

وأصبح البابا قادراً على أن ينادي: «أيها السعيد بطرس، يا أمير الرسل . . إني بقوة ثقتك . . وبسلطتك ونفوذك، أمنع الملك هنري . . الذي وقف بغرور أحمق ضد كنيستك، من حكم مملكة ألمانيا وإيطاليا. وأُحلّ كل المسيحيين من اليمين الذي أدّوه له، وأمنع أي شخص كان من الاعتراف به كملك. إن من المناسب بالفعل أن يفقد ذاك الذي يريد أن ينقص من شرف كنيستك، الشرف الذي يبدو أنه يمتلكه»[٣٠].

ويتبع هذا أن السلطة الدنيوية ليس لها إلا مصدر واحد هو الكنيسة، تقيمها بناء على أمر الله، ولا تستمد شرعيتها إلا منها. «إن السلطة الروحية يجب أن تؤسس السلطة الزمنية لكي توجد، وأن تحاكمها إن أساءت السلوك»[٣١].

ويحدثنا التاريخ أنه عندما حاول فريدريك الثاني المطالبة لنفسه بالسلطة التامة، أجابه البابا إينوسان الرابع (١٢٤٣ ـ ١٢٥٤) بما يعرف بالبراءة البابوية المأثورة التي تنصّ على أن نائب المسيح المؤسس على الأرض يتولى مثل موكله الكلي كامل السلطة من أجل ربط وحل، ليس فقط أي شخص كان، وإنما أي شيء كان. وإنه ليس هناك شيء يمكنه أن يحدّ من هذا الكمال، وأن سلطة الحكومة الزمنية لا يمكن أن تمارس خارج الكنيسة «لأنه ليس هناك من سلطة أسسها الله خارجها». «إن نائب المسيح تلقّى سلطة ممارسة قضائه بواسطة المفتاح الأول على الأرض بالنسبة إلى الأمور الزمنية، وبواسطة المفتاح الثاني في السماء بالنسبة إلى الأمور الروحية[٣٢].

وتدور الدوائر على الكنيسة وتفقد قدرتها على الربط والحل، فيعلن فيليب الجميل[٣٣] بأن الحكم في مملكته من اختصاصه وحده فقط، ولا علاقة لأي شخص آخر به أو بها، ولا يعترف بأي أحد أعلى منه في هذا المضمار. ولن يجد فيليب الجميل

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

أسهل من أن يؤسس شرعية حكمه، من الأساس البابوي نفسه، من الله وحده، وهو بذلك يردّ على الحق الإلهي البابوي، حقاً إلهياً ملكياً [٣٤] إن الملك يستمد سلطته مباشرة من الله. وهكذا على أساس هذا الحق المزعوم قامت الملكية المطلقة، واستبعدت كأساس لشرعية الحكم، ليس الكنيسة، بل الشعب.

ب ـ التجربة العربية الإسلامية

ولو تركنا أوروبا وعدنا إلى الشرق العربي مكاناً، والعصر الأموي زماناً، فسوف نلتقي بأول حكام بني أمية معاوية بن أبي سفيان. ومعاوية هذا على الرغم من استيلائه على السلطة بالقوة، أو بحسب عبارته «. . فإني والله ما وليتها بمحبّة علمتها منكم ولا مسرّة بولايتي، ولكن جالدتكم بسيفي هذا مجالدة. .»[٣٥]، إلا أنه وجد أن السيف وحده لا يكفي لضمان استمرار الطاعة، بل لا بد له من غطاء يضفي شرعية على النظام، ويوفر له القوة والسند، ذلك أن الاعتماد على محض السيف لا يجدي في صراع ليس من أدواته السيف، بل يشهر سلاح «الفكر»، عندما تكون قوى المعارضة لا ترفع السيف، وإنما تحارب بواسطة « الكلام».

لهذا عندما أصبح إيمان بني أمية موضع سؤال، كان جواب بني أمية من الجنس

---

(٣٤) تقوم نظرية حق الملوك المقدس أو نظرية الحق الإلهي كما صاغها المؤرخ الفرنسي بوسويه (Bossuet) على أربعة أركان رئيسية:

أولها أن السلطة مقدسة، فالملوك هم خلفاء الله في الأرض وعن طريقهم يدير شؤون مملكته... ولذلك لم يكن العرش الملكي عرشاً ملكياً وكفى بل كان ذلك العرش عرش الإله ذاته.

وثاني هذه الأركان أن السلطة الملكية سلطة أبوية إذ الملوك يَحلّون محلّ الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري... وحيث كانت الفكرة الأولى عن القوة لدى الإنسان هي الفكرة التي يملكها عن القوة الأبوية... فقد كان الملوك على غرار صور الآباء.

وثالث الأركان، والناتج المنطقي والطبيعي كمن الركنين المتقدمين، هو أن السلطة الملكية لا يمكنها أن تكون سوى سلطة مطلقة لا شي يقيدها أو يحد من إطلاقها، فليس للملك أن يقدم تبريراً لما يأمر به... إذ بغير هذه السلطة المطلقة يكون عاجزاً عن فعل الخير وعن المعاقبة على الشر. وينبغي لسلطته أن تكون من القوة بحيث إنه ليس لأحد أن يأمل في الإفلات من قبضته.

وأما الركن الرابع والأخير، فهو أنه لا ينبغي لهذه السلطة أن تكون موضع اعتراض عليها من طرف الخاضعين لها ولا يجوز لها أن تكون موضع تذمّر من المحكومين. وإذا فرضنا أنه ظهر من عَنَتِ الملوك على الرعية ما ينوءون بحمله وبدا من فعل الملوك ما رأت الرعية فيه ظلماً هائلاً، فإنه ليس لتلك الرعية أن تعترض على عنف الأمراء إلا متى كان الاعتراض في شكاوى ملؤها الاحترام والتعظيم، من غير فتنة ولا شغب، وفي دعوات لهم بالرشد والهداية. انظر: سعيد بنسعيد العلوي، «نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٨ (نيسان/ أبريل ١٩٩٢)، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٣٥) نقلاً عن: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٢٣٦.

نفسه، وأول جواب قدموه هو «الجبر»[٣٦]. فلقد لجأت الدولة الأموية إلى «سيف الكلام»، إلى «أيديولوجيا الجبر» تسوّغ بها استبدادها بالسلطة.

ويقدم لنا كتاب الوليد إلى الأمصار الذي يعلن فيه عقد البيعة لابنيه عثمان والحكَم سنة ١٢٥ هـ نصاً نموذجياً من نصوص الأيديولوجيا الجبرية الأموية ينطلق فيه من أن الله «اختار الإسلام ديناً لنفسه... واصطفى الملائكة رسلاً... وانتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد (ﷺ)... ثم استخلف خلفاءه على منهاج نبوته... فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعه ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم منه وسلطهم عليه وجعله موعظة ونكالاً لغيره»[٣٧].

وقبل ذلك نجد في الرسالة التي بعثها الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ) إلى الحسن البصري[٣٨]، وفي الرسالة التي ردّ بها الحسن البصري عليه، تعبيراً واضحاً عن «الحرب بالكلام» بين الدولة الأموية التي تتبنى «الجبر» وقوى المعارضة الذين يتبنون «القدر».

وقد أفصح أبو جعفر المنصور عن هذه الدعوة بعبارات صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها[٣٩]:

«أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. وقد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني. فارغبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف... أن يوفقني للصواب ويسددني للرشاد ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم إنه سميع مجيب».

٢ ـ الأمن

بالإضافة إلى الدين أو من دونه وجد المستبدون في الحاجة إلى الأمن ما يسوّغون به استبدادهم، فالأمن والسلام والاستقرار حاجات أساسية للإنسان وشروط أولية

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠١ وما بعدها.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٣٨) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٨١.

(٣٩) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٣٨.

لقيام الحياة الاجتماعية واستمرارها. وربما عدت من العلامات البارزة في تاريخنا السياسي، فـ «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»، ويعدّ الفيلسوف الإنكليزي هوبز المنظّر للملكية المطلقة انطلاقاً من الحاجة إلى الأمن.

ينطلق هوبز من أن الإنسان منظوراً إليه في حالته الفردية الخالصة ذو حق طبيعي في أن يستخدم قواه الطبيعية من أجل إشباع رغباته الطبيعية. وحيث إن الإنسان الفرد الوحيد غير موجود، لذا وجد الإنسان أن ممارسته لقدراته وقواه الطبيعية تُقابل وتُواجه برغبات أفراد آخرين يمارسون القوى والقدرات نفسها. إن حقه الطبيعي يقابله ويواجهه حق طبيعي آخر. إن كل فرد ـ هكذا يقرر هوبز ـ يواجه في كل فرد منافساً وعدواً له، والكل في حالة حرب مع الكل. والقانون السائد في هذه الحالة هو قانون القوة والحيلة. القوة المحض هي التي تحكم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، والحق ـ إذا جاز لنا أن نستخدم هذه الكلمة ـ هو حق الأقوى. الأقوى بقواه المادية أو الأقوى بمكره ودهائه وحيلته.

وواضح أن الاحتكام إلى القوة المجردة من كل معيار أخلاقي أو قانوني تمنع كل سلام وتهدم كل استقرار. إنها حالة حرب، الكل في حرب مع الكل. إنها حرب تزرع الخوف، وتجتث كل استقرار، وتعصف بكل أمن، وتحول بين الناس وبين «إشباع رغباتهم الطبيعية»؛ هي حرب «تمنع كل زراعة، كل صناعة، وكل ملاحة، وكل أدب، وكل فن، وكل مجتمع: إن ما يسود في هذه الحالة، وهذا هو الأسوأ في كل شيء، هو الخوف والخطر الدائم بحدوث موت عنيف. ولهذا، فإن حياة الإنسان تتميز بالعزلة والكدّ والتعب، وتكون شبه حيوانية وقصيرة»[٤٠].

إن «حالة الطبيعة» تلك لا يمكن أن تستمر، ذلك أنه بالإضافة إلى ما لدى كل إنسان من قوى وغرائز تدفعه إلى إشباع رغباته الطبيعية، فإن لديه غريزة أعظم من تلك، أعني غريزة الحياة والخوف من الموت تكبح جماحه وتحضّه على إيثار السلام، وكل إنسان فوق ذلك أو مع ذلك لديه قوة العقل التي تجعله يوازن ويقارن ويحسب مصالحه، وتدفعه إلى تحقيق رغباته تلك بوسائل وطرق أقل عنفاً.

وقد تمخّضت عقولهم عن خلق شخص ثالث به وحده يمكنهم الانتقال من حال الحرب إلى حال السلام، ومن حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع، «إنه عبارة عن جمهورهم المتحد في شخص واحد يمثّلهم جميعاً. لقد أجاز كل واحد منهم له استعمال قوة وثروات الجميع (بالشكل الذي سيراه ملائماً) من أجل تأمين سلامهم

(٤٠) شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ص ٣٢٦.

في الداخل والدفاع المشترك عنهم ضد أعداء الخارج»[٤١]. فرد «يمتلك هو فقط من الآن فصاعداً، إرادة مطلقة»[٤٢] بواسطتها يستتب الأمن ويتحقق النظام، ويكفّ الإنسان عن أن يكون ذئباً.

السلطة المطلقة في كل شأن هي التي تمنح المجتمع مقومات الحياة، لذا «فإن السيد هو الذي يعود له، من الآن فصاعداً، أن يقرر قطعاً ما هو الخير والشر، والعدل والظلم، وما لك وما لي، وكذلك أن يقوم بدور الشرطة الفكرية، أي المتعلقة بالآراء والمذاهب، وكذلك بدور الشرطة المسماة بالروحية، وذلك بالقدر الذي تتطلب فيه حاجات السلام أن يمتلك كل هذه الحقوق. وباختصار، فإن السيد بهذا المقدار هو سيد القانون والملكية والآراء والمذاهب والدين أيضاً»[٤٣].

٣ ـ المستبد العالم

من النادر أن يقدم الطغاة والمستبدون أنفسهم عارين من كل صفة يسوقون بها طغيانهم ويسوّغون بها استبدادهم. وتعتبر ثنائية علم الحاكم ـ جهل المحكوم من أهم الأقنعة التي استخدمت لتغطية الاستبداد.

وتتلخص فكرة «المستبد العالم» في أن أفراد المجتمع العاديين «يفتقرون إلى الشروط والمواصفات الضرورية لممارسة الحكم»[٤٤] إنهم ليس فقط لا يعرفون مصالحهم، وإنما غير قادرين على معرفتها، والنتيجة هي أن هؤلاء الناس لا يستطيعون حكم أنفسهم. لذا وجب أن يقوم بالحكم من يملك العلم والمعرفة المناسبة لتولّي الحكم، ومن يملك ذلك قلّة من أفراد المجتمع. وتُسَوَّق هذه الفكرة من خلال عملية الحجاج التالية التي صاغها روبرت دال على لسان أرستقراطي في حوار افتراضي بينه وبين ديمقراطي: فتبدأ بطرح الفكرة الأساسية التي تستند إليها حجة

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٤٤) روبرت إيه دال، **الديمقراطية ونقادها**، ترجمة نمير عباس مظفر؛ مراجعة فاروق منصور (عمان: دار الفارس، ١٩٩٥)، ص ١٠٦. وقد سبق أن عرض سيف الدولة فكرة (المستبد العالم) بالقول: «مادام الواقع الاجتماعي الذي يثير المشكلات الاجتماعية محدداً موضوعياً وما دامت الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية محددة موضوعياً، فلماذا لا يصح أن التطور الاجتماعي يتم ويطّرد أو يمكن أن يتم ويطّرد ولو تولى واحد أو جماعة من العلماء أو العباقرة أو الملهمين.. الخ.، تحديد المشكلات الاجتماعية واكتشاف الحلول الصحيحة، ويكون على الناس بعد ذلك أن ينفذوا بقوة عملهم تلك الحلول العلمية أو العبقرية أو الملهمة.. الخ.؟ لماذا لا يصح هذا خاصة إذا لاحظنا أن معرفة المشكلات الاجتماعية والحلول الصحيحة لها قد تحتاج إلى كفاءة ثقافية لا تتوافر لكل أو أغلب الناس في المجتمع؟...». انظر: عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٢)، ص ١١٨، انظر نقداً للفكرة في ما يليها من صفحات.

المستبد العالم، وهي «أن عملية ممارسة الحكم في دولة معيّنة يجب أن تقتصر على المؤهلين للقيام بالحكم فقط»[٤٥]. وليس أدل على أن الحكم يجب أن يعهد به إلى القادرين عليه والمؤهلين له من أن جميع دول العالم بما فيها الدول الديمقراطية تحرم الأطفال «من حق التمتع بالمواطنة التامة»[٤٦]، استناداً إلى كونهم غير قادرين على معرفة مصالحهم، دع عنك مصالح الغير، أي غير مؤهلين». إن استثناءهم يثبت بشكل لا يقبل الشك أن الحكم يجب أن يكون مقصوراً على المؤهلين لممارسته فقط[٤٧] وبالمنطق نفسه، إذا كان أفراد المجتمع العاديين لا يمتلكون المؤهلات التي تمكّنهم من ممارسة الحكم، وجب استبعادهم من ممارسة ذلك، شأنهم في ذلك شأن الأطفال.

والثابت ـ هكذا تُبنى الحجة ـ هو أن «الكثيرين من الناس يفتقرون على ما يبدو إلى فهم الكثير من احتياجاتهم ومصالحهم الأساسية»، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى. «لننظر إلى ما يلي: على مدى ثلاثة قرون تعاون الأمريكيون بشكل فاعل وجادّ في تدمير بيئتهم الطبيعية، غير آبهين بشكل عام بأهميتها لخيرهم ورفاهيتهم. . [إن هذا دليل قاطع على] أن الكثيرين من الأفراد ـ البالغين لا الأطفال ـ غير قادرين على اكتساب فهم أوّلي لاحتياجاتهم ومصالحهم، أو أنهم غير راغبين في ذلك أساساً. فإذا ما عجزوا عن فهم مصالحهم الشخصية، ألا يصبحون عاجزين عن حكم أنفسهم، شأنهم بذلك شأن الأطفال؟ وإذا كانوا عاجزين عن حكم أنفسهم، فإنهم بالتأكيد حتى أقل كفاءة لحكم غيرهم»[٤٨].

وهكذا نصل إلى نهاية الحجة التي تؤكد أن ممارسة الحكم ليست إلا نشاطاً مختصاً مثل غيره من النشاطات المتخصصة في المجتمع. فنحن بحاجة إلى العديد من الاختصاصات المهنية، يقوم بها متخصصون مختلفون، من السبّاك إلى العالم الفيزيائي. وهي مهن في حاجة إلى تدريب واحتراف، بحيث يصعب على الكثير من أفراد المجتمع الحصول على الوقت الكافي «لاكتساب الكفايتين الأخلاقية والوسيلية الكافيتين لتأهيلهم للاضطلاع بالحكم»[٤٩].

٤ ـ المستبدّ المعلّم

ولن يعدم المستبدون مسوّغات يغطون بها استبدادهم، فإذا كان «المستبد العالم»

---

(٤٥) دال، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٤٨) يستخدم دال الحجة لنقد المجتمع الأمريكي، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.

احتج بالعلم والتخصص، فإن «المستبد المعلم»[٥٠] يحتجّ بجهل الشعب وتخلّفه وأميّته، ويستخدمه غربالاً يستر به استبداده. لنستمع إليه يخاطب شعبه:

إن ديمقراطية حقيقية وفق أعرق الديمقراطيات في العالم هي ما نطمح إليه، ونبذل كل طاقتنا من أجله، ورؤيته حقيقة واقعة في مجتمعنا الحديث. لكننا ونحن نضع تلك الغاية العظيمة نصب أعيننا، ندرك الواقع الذي نعيش فيه، والإرث الثقيل المرهق الذي نحمله على أكتافنا. فنحن نعيش في مجتمع تراكم فيه حكم السلاطين واستبدادهم وطغيانهم، وننظر إلى مواطنينا فنراهم غارقين في سبات عميق من الجهل والتخلف، خاضعين لتحكم الإقطاعيين، وكبار الملاك، والزعماء التقليديين.

إن وضعاً اجتماعياً واقتصادياً مثل الذي نعيشه لا يمكن أن تثمر فيه نبتة الديمقراطية التي نحلم بغرسها، وقطف ثمارها. إن تعدد الأحزاب وحرية الانتخابات، تلك التي نطمح أن تكون بمثابة الروح في جسدنا السياسي، لو طبقت في واقعنا الذي ينوء بالأحمال الثقال، فإنها لن تكون في أحسن الأحوال أكثر من واجهة يختبئ وراءها كبار الملاك والزعماء التقليديين الذين، كما هو شأنهم، سيوجهون الانتخابات لمصلحتهم وضد مصالح الشعب، ولن يجني شعبنا الذي يرزح تحت نير الأمية، وتكبّله أغلال الحاجة، إن تسنى له أن يجني شيئاً، سوى الفتات.

لذلك، ومن أجل أن يعيش شعبنا الذي نحبه في ظل ديمقراطية حقيقية، يجب علينا تهيئة التربة الصالحة والشروط الضرورية التي تمكّن بذرة الديمقراطية من النمو، وأن نعتني بها ليشتدّ عودها ويقوى، وتصبح شجرة باسقة وارفة الظلال، يحتمي بها كل الشعب. إن ذلك يقتضي منا أن نؤجّل تعدّد الأحزاب إلى حين، وأن نشرع في تأسيس حزبنا الوحيد، حزب الشعب، مدرسة الشعب، وأن نستقطب النخب المثقفة التي تهتم بمصالح الشعب وتدافع عنها، ونباشر في تربية الشعب سياسياً، ونغرس فيه عادات الحكم الديمقراطي. وعندما ينضج فكر الشعب، وتتأصل فيه الممارسة الديمقراطية، ويصبح راشداً وقادراً على المبادرة والدفاع عن مصالحه.. إذ ذاك نكون وصلنا إلى غايتنا.

٥ ـ بناء الدولة

وإذا تعلم الشعب ونضج، فإن الظروف الموضوعية الاقتصادية والاجتماعية لم تنضج بعد، لذا لا غرابة في أن يلجأ البعض إلى تسويغ الاستبداد بالتساؤل: هل

(٥٠) اعتمدنا في صياغة هذا الجزء على: موريس دوفرجيه، **في الدكتاتورية**، ترجمة هشام متولي؛ راجعها وقدم لها عبد الله عبد الدائم، ط ٢ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٧)، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

«مسألة الطبيعة السلطوية أو التسلطية الحادة للأنظمة العربية ـ من راديكالية وتقليدية على السواء ـ هي مسألة عطش الحاكم العربي إلى السلطة ليس إلا، أم أن للمسألة وجهها الموضوعي الآخر، وهو وجه التطور التاريخي بمنطقه الذي يُحتِّم اكتمال وإنضاج الدولة وسلطاتها وركائزها..»[٥١].

ويجيب عنه بالقول: إن «الدولة القُطرية الحالية في معظم بيئاتها وأقطارها ما زالت تمثّل «مشروع دولة»، ولم تصل بعد إجمالاً إلى مرحلة الدولة المكتملة التكوين والنضج والمؤسسات والتقاليد والنظم».. «وإكمال بناء الدولة بطبيعة الحال، عملية نموّ تاريخي لا يمكن إنجازها بين عشية وضحاها في ضوء غياب تاريخي للدولة أصلاً»[٥٢].

إن الدعوة إلى تداول السلطة، ونقد الجهاز الحاكم وممارساته التي يتماهى فيها الحاكم مع الدولة ويختلط فيها الخاص بالعام، لا تعبّر عن وعي موضوعي ـ من قبل قوى التغيير ـ بطبيعة الدولة في أقطار الوطن العربي، والتي يكون فيها «الجهاز الحاكم ذاته، وأحياناً الفرد الحاكم ذاته هو «صمام الأمان» بالنسبة إلى بقاء «الدولة»».. «فالسلطة هي التي تبني الدولة ومؤسساتها وأجهزتها في هذه المرحلة من التاريخ العربي، حيث لا دولة من قبل. إن السلطة في الوضع العربي الراهن هي «حاضنة» الدولة، وليس العكس، أو كما يجب أن يكون. لذلك، فإن القضاء على «الحاضنة» يتضمن تهديد وليدها بالخطر، وربما بالموت (إن لم يتم الانتظار حتى يبلغ الوليد سن الرشد)»[٥٣].

---

(٥١) محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٨٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٠؛ محمد جابر الأنصاري: «الديمقراطية ومعوقات التكوين السياسي العربي،» في: علي خليفة الكواري [وآخرون]، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٠٥ ـ ١١٥، و**العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذر العطل العميق**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠). وينتقد برهان غليون هذا التسويغ بالقول: «أما الأطراف الأكثر اعتدالاً في هذه النخب الحاكمة.. فإنها تتخندق وراء نظرية عدم نضوج المجتمع سياسياً واقتصادياً للدخول في نظام الحرية والتصرف بحسب مبادئ المسؤولية الوطنية. والنتيجة التي يريد أن يخلص إليها هذا الخطاب هي أن السلطات المستبدة ليست هي المسؤولة عن إخفاق التحول الديمقراطي، ولا عن إيصال الوضع العربي إلى المأزق السياسي الراهن، بما في ذلك تدعيم العصبيات الطائفية والعشائرية والعلاقات الزبائنية والعائلية لتحقيق التوازنات الداخلية الضرورية لاستقرار سلطة لا سياسية ولا إنسانية سادت العقدين الماضيين، وإنما المسؤول عن الأوضاع هو البنيات الاجتماعية والعقليات التاريخية والثقافات والأديان، أي هو المجتمع كله من دون تحديد. وبدل أن تحاسَب السلطات الحاكمة والحزبية الملتفّة حولها على إخفاقها في بلورة الخطط والاستراتيجيات اللازمة لتحقيق الانتقال السلمي والتدريجي نحو =

ثالثاً: تفسير الاستبداد

إذا كان التسويغ يهدف إلى حجب الاستبداد وتغطيته وستره بمظاهر التزيين والتجميل ليبدو مقبولاً ومستساغاً، فإن التفسير على العكس من ذلك يهدف إلى كشف حقيقة الاستبداد، على الأقل من وجهة نظر من يحاول الفهم. وقد قيل في فهم ظاهرة الاستبداد أكثر من تفسير لن نسعى إلى الإحاطة بها، فذاك مقام يتجاوز هذه القراءة الأولية، بل سنعرض بصورة مختصرة لنماذج منها للفت الانتباه وإثارة الذهن، والتنبيه إلى أن ظاهرة الاستبداد السياسي، كغيرها من ظواهر الاجتماع، ظاهرة معقّدة، تخضع لاعتبارات الزمان والمكان، يتداخل فيها الشخصي مع الاجتماعي، ولا يمكن تفسيرها بالنظر إلى جانب واحد من جوانبها، بل لا بد من استخدام منظار متعدد العدسات علّنا نخرج بصورة متكاملة تدنو من الحقيقة، وتكون عوناً لنا في تناول وقراءة ظاهرة الاستبداد في الحياة السياسية العربية بصورة أقرب إلى الموضوعية.

لقد تراوحت التفسيرات بين الحدود القصوى لعلاقة الفرد بالجماعة، من محاولة فهم تبحث عن الاستبداد في شخصية الفرد، إلى أخرى تبحث عنه في بنية المجتمع بتكويناتها المتعددة.

١ ـ التفسير النفسي: السادومازوخية

ويعد تفسير إريك فرومّ في كتابه **الهروب من الحرية** من تلك المحاولات التي تنشد فهم الظاهرة من خلال تحليل سلوك الفرد وشخصيته.

ينطلق فروم في تحليله من أن نزعتي «السيطرة ـ السادية» و«الخضوع ـ المازوخية» موجودة عند البشر جميعاً أسوياء ومنحرفين، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة. ومن ثم، فإن تفسير ظاهرة الاستبداد، أو بالأحرى تفسير سلوك طرفي ظاهرة الاستبداد، يكمن في تحليل سلوك هذين الطرفين، ذلك أن العلاقة بين المستبد والمستبد به تكمن في هاتين النزعتين. فالمستبد يمارس ويعبّر عن النزعة السادية ـ أي

= الديمقراطية وتجاوز عيوب البنيات الاجتماعية ومعالجتها، تجعل من إخفاقها ذاته برهاناً على خطإ المنادين بالإصلاحات الاجتماعية والديمقراطية. وهكذا لا يصبح أنصار الاستبداد هم الذين على صواب فقط ولكن تتحوّل الوصاية على المجتمع من قبل نخبة «قومية» أو علمانية إلى رسالة تاريخية وطنية. وليس من الصعب إدراك أن هدف هذا المنطق هو الالتفاف على المطلب الديمقراطي، وما يتضمنه من مطالب اجتماعية واقتصادية وأخلاقية، ومن وراء ذلك تجديد عقيدة السلطة الاستبدادية والتعسفية التقليدية، أي استبعاد أي تغيير». انظر: برهان غليون، «نكسة الديمقراطية في المنطقة العربية،» في: رغيد الصلح [وآخرون]، **حوار من أجل الديمقراطية**، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٩ ـ ١٠.

التلذذ بإيقاع الأذى بالآخرين ـ التي «ترتدّ، في نهاية الأمر، إلى دافع أساسي واحد هو السيطرة الكاملة على الشخص الآخر، بأن يجعله موضوعاً عاجزاً تحت إرادته»(٥٤)، ذلك «إن متعة السيطرة التامة على شخص آخر هي ماهية الدافع السادي»(٥٥). فالمحرك لسلوك المستبد هو دافع السيطرة.

أما المستَبَد به الخاضع الخانع، فهو يمارس ويعبّر عن النزعة المازوخية ـ أي التلذذ بالألم الذي يقع عليه ـ من خلال الخضوع لشخصية أقوى منه تحرره من خوفه، ذلك أن النزعة المازوخية في جوهرها تعبير عن «الخوف»، خوف من الذات وما يرتبط بها من حرية ومسؤولية. فالمازوخي فرد خائف لا يتحمل ذاته الفردية المستقلة عن ذوات الآخرين، ذلك أن استقلاله يشكّل مصدر قلق له لا يطاق. لهذا، فهو يبحث عن ذات أخرى، أقوى منه، ينضوي تحتها ويخضع لها، ذات تمنحه الأمان، ويشعر من خلالها بالقوة. فالشخصية المازوخية هي في الواقع تعبير عن حلّ للصراع الذي ينتاب الفرد «بين أن يكون مستقلاً وقوياً وبين شعوره بالتفاهة»(٥٦)، وهو حل كما نلاحظ لا يجنح نحو امتلاك القوة، بل ينتهي إلى الخضوع والتلذذ به. إن الخضوع للطغاة والمستبدين هو الذي يمنح المازوخيين إحساسهم بالقوة المفتقدة، فيزدادون إيغالاً في الخضوع ليزدادوا قوة، ويزول عنهم الخوف الذي يقلقهم.

والعلاقة بين الطغيان والخضوع (السادية والمازوخية) ـ بحسب فروم ـ تعبّر عن حاجة متبادلة هي ما عبّر عنها بـ «السادومازوخية»، فالطاغية ـ على عكس ما يبدو ـ يحتاج إلى موضوعه «بشدة ما دام شعوره بالقوة كامناً في واقعة أنه سيد لشخص ما. وهو قد لا يعي هذه التبعية على الإطلاق»(٥٧). والخاضع يحتاج إلى سيده بشدة ما دام شعوره بالقوة كامناً في أنه خاضع لشخص ما. هذا الاحتياج المتبادل هو ما يعبّر عنه فروم بـ «التكافل» الذي «هو اتحاد ذات الفرد مع ذات أخرى بطريقة تجعل كلاً منهما يفقد تكامل ذاته أو استقلالها ويعتمد على الآخر اعتماداً تاماً. وهكذا يحتاج الشخص السادي إلى موضوعه، بقدر ما يحتاج إليه الشخص المازوخي تماماً»(٥٨).

٢ ـ التفسير النفس ـ اجتماعي: العادة

في تفسيره لظاهرة الاستبداد، اتجه لابواسييه بفكره صوب الخاضعين المستبَدّ

---

(٥٤) إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، ص ٣٣٩.

(٥٥) المصدر نفسه، ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

بهم أكثر من المستبدين. إن ما استرعى انتباهه هو جانب الخضوع في الظاهرة أكثر من جانب الإخضاع. لذلك فهو يتساءل عن السر في انصياع هذا العدد الكثير من الناس لطاغية فرد واستسلامهم له وخضوعهم لأوامره. يقول: «كيف أمكن هذا العدد من الناس، من البلدان، من المدن، من الأمم أن يتحملوا طاغية واحداً»[٥٩]؟ إن ما أثار دهشة لابواسييه وهو ينظر في ظاهرة الاستبداد، ليس فعل الإكراه الذي يمارسه الطاغية، بل فعل الرضوخ والانصياع الذي يستجيب به أفراد المجتمع لأوامر المستبد. إن مصدر تعجّبه هو سلوك هذا الحشد الكبير من الناس، لهذا اتجه بسؤاله صوب هذا الحشد محاولاً تفسير سلوكهم.

والذي جعل في الأمر سراً أو قريباً منه ـ في عين لابواسييه ـ هو أن مصدر قوة المُستَبِد لا يستمدها من ذاته، بل ممن استرقّهم واستبدّ بهم، فالمستبّد في رأي لابواسييه ليس له من القوة إلا ما منحه الناس إياها، وقدرته على إيقاع الأذى، وإنزال الشر بهم مستمدة من احتمالهم أذاه، وصبرهم بدل مواجهته.

إن المستبد منظوراً إليه في ذاته لا يملك من القوة أكثر مما منحه المستَبَد بهم. يقول لابواسييه مخاطباً جمهور الخاضعين[٦٠]:

«.. كل هذا الخراب، هذا البؤس، وهذا الدمار يأتيكم لا على يد أعدائكم، بل يأتيكم على يد العدوّ الذي صنعتم أنتم كبره، والذي تمشون إلى الحرب بلا وجل من أجله، ولا تنفرون من مواجهة الموت بأشخاصكم في سبيل مجده. هذا العدو الذي يسودكم إلى هذا المدى ليس له إلا عينان ويدان وجسد واحد، ولا يملك شيئاً فوق ما يملكه أقلّكم على كثرة مدنكم التي لا يحصرها العدّ إلا ما أسبغتموه عليه من القدرة على تدميركم. فأنّى له بالعيون التي يتبصص بها عليكم إن لم تقرضوه إياها؟ وكيف له بالأكف التي بها يصفعكم إن لم يستمدها منكم؟ أنّى له بالأقدام التي يدوسكم بها إن لم تكن من أقدامكم؟ كيف يقوى عليكم إن لم يقوَ بكم؟ كيف يجرؤ على مهاجمتكم لولا تواطؤكم معه؟ أيّ قدرة له عليكم إن لم تكونوا حماة للّص الذي ينهبكم، شركاء للقاتل الذي يصرعكم، خونة لأنفسكم؟ ..».

إذا كان الأمر كذلك، فإن هزيمة الطاغية المستبد لا تستدعي أن ينهض المُستَبَد بهم لمحاربته كي يهزموه، بل يكفيهم «الامتناع عن عطائه».. فيسقط «كتمثال هائل

---

(٥٩) اتين دي لابواسييه، **مقال في العبودية المختارة**، ترجمة مصطفى صفوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، ص ٧٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

سُحبت قاعدته فهوى على الأرض بقوة وزنه وحدها فانكسر»[٦١].

والنتيجة التي يرتبها لابواسييه على هذا التحليل هي أن «الشعب هو الذي يقهر نفسه بنفسه ويشق حلقه بيده. هو الذي ملك الخيار بين الرق والعتق، فترك الخلاص وأخذ الغُلّ»[٦٢]، ما دام خلاصه مرهوناً بالكف عن خدمة الطاغية[٦٣].

إذاً «كيف استطالت جذور هذه الإرادة العنيدة، إرادة العبودية»[٦٤] أن تترسخ في نفوس المستبد بهم، فتشلهم بحيث يعجزون حتى عن الرغبة، محض الرغبة، في الخلاص من أغلالهم؟ «ما الرذيلة التي استطاعت أن تمسخ طبيعة الإنسان، وهو وحده المولود حقيقة ليعيش حراً، وأن تجعله ينسى ذكرى وجوده الأول وينسى الرغبة في استعادته؟»[٦٥].

ويجيب لابواسييه بأن العبودية تجد طريقها إلى الناس من مدخلين: الإكراه أو الخداع[٦٦]، هذا في أول الأمر، لكن طول تعوّدهم على الاسترقاق وعناق الأغلال، يجعلهم يقنعون بالعيش خانعين خاضعين إلى الدرجة التي يبدو لمن يراهم أنهم لم يخسروا حريتهم، بل كسبوا عبوديتهم[٦٧].

«إن من ولدوا وهم مغلولو الأعناق، ثم أطعموا وتربوا في ظل الاسترقاق، من دون نظر إلى أفق أبعد، يقنعون بالعيش مثلما ولدوا»[٦٨]، فيصبح حال مولدهم هو الحال الطبيعي، ثم تأتي العادة لتجعل الناس يتجرعون «سمَّ الاسترقاق من دون الشعور بمرارته»[٦٩].

«لنقل إذاً إن ما درج الإنسان عليه وتعوَّده يجري عنده بمثابة الشيء الطبيعي، فلا شيء ينتسب إلى فطرته سوى ما تدعوه إليه طبيعته الخالصة التي لم يمسّها التغيير، ومنه كانت العادة أول أسباب العبودية المختارة. .»[٧٠].

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٩ و٨٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.

٣ ـ التفسير الاجتماعي: البناء الاجتماعي

أما دوفرجيه، فإنه لا يبحث عن تفسير الاستبداد في سلوك الفرد على رغم أهميته، إنما يحاول أن يجده في البناء الاجتماعي. ويبدأ بحثه بالتساؤل: هل وراء اختلاف أنظمة الحكم الدكتاتورية العديدة المختلفة في نماذجها والمتنافرة في ظروف نشأتها خيط واحد يجمعها؟ أو بصيغة أخرى: ما العوامل التي تؤدي إلى ميلاد الدكتاتوريات؟ ويجيب: «إن عاملاً جوهرياً واحداً كان الأساس في ظهور كل هذه الأنظمة الدكتاتورية: هو تطور مختلف أشكال ونماذج البنيان أو التركيب الاقتصادي ـ الاجتماعي للعالم الذي نحياه»[٧١]، فالحكم الدكتاتوري ينشأ نتيجة تفاعل عوامل اجتماعية تضرب بجذورها في نسيج البناء الاجتماعي، أما تلك التي تظهر بسبب عوامل عارضة، فإنها «نادرة الحدوث، ولا تدوم طويلاً، ومصيرها الفشل دوماً»[٧٢].

إن أنظمة الحكم الدكتاتورية المعاصرة «قد ولدت وتشكلت خلال مرحلة من اضطراب وعدم توازن البنيان أو التركيب الاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات»[٧٣].

لكن كيف يؤدي عدم التوازن هذا إلى ظهور الحكم الدكتاتوري؟ عندما تتطور العناصر التي يتكون منها المجتمع بصورة غير متوازنة وغير متكافئة، أي إذا لم يصاحب النظام السياسي التغيرات التي تطرأ على النظام الاقتصادي والاجتماعي، فإنه سوف ينتج من ذلك تباينات تصبح مع مرور الزمن غير محتملة، مما يجعل من تغيير النظام السياسي لينسجم مع تلك التغيّرات حاجة ضرورية وملحة. هذه الحاجة تخلق أوضاعاً ملائمة لظهور الدكتاتوريات «التي تكاد تنحصر وظيفتها ومهمتها بإيقاد الشرارة التي «تحرك» و«تدفع»، أو على العكس، بإطفاء هذه الشرارة وتجميد الطاقات والقوى المحركة»[٧٤].

لكن ما يجب أن نلاحظه هو أن التطور اللامتكافئ لعناصر المجتمع «لا يؤدي دوماً إلى قيام نظم دكتاتورية[٧٥]، وذلك في حالة قيام النظام السياسي بإصلاح «نفسه بنفسه»، ومن ثم يعيد الانسجام بين عناصر المجتمع المختلفة، ذلك أن الأزمات البنيانية تجد حلولاً لنفسها في أغلب الأحيان دون اللجوء إلى الطغيان والدكتاتورية،

---

(٧١) دوفرجيه، **في الدكتاتورية**، ص ٣٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٥، وللاطلاع على أمثلة على الأزمات البنيانية، انظر ص ٤١ وما بعدها.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

شريطة ألا تكون هذه الأزمات مصحوبة بأزمة في المعتقدات»[٧٦] .

إذاً لكي ينشأ الحكم الدكتاتوري قد يستلزم توافر شرط آخر ـ إضافة إلى الأزمة البنيانية ـ هو أن «تكون مشروعية الحكم . . في أزمة» ، أي أن تصبح «الأصول الأساسية والمبادئ الأولية التي تستمد السلطة سلطاتها منها» محل نقد من قبل أفراد المجتمع أو بعضهم، بحيث ينقسم أفراد المجتمع إلى «جبهتين متعارضتين وقويتين، ولا بد من تعرض المبادئ الأساسية للسلطة إلى النقد أو المطالبة بإلغائها واستبدالها»[٧٧] .

رابعاً: تكريس الاستبداد

كيف يترسخ الاستبداد ويدوم؟ ما الوسائل التي يُخضع بها المستبِد مواطنيه، ويحصل بواسطتها على طاعتهم؟

في القرن الخامس قبل الميلاد عندما بحث أرسطو في الأسباب التي بها يحافظ الطغيان على استمراره، وجدها في[٧٨] :

. . القضاء على كل تفوّق يرفع رأسه، والتخلّص من الرجال أولي الألباب، ومنع الموائد العامة والاجتماعات، وحظر التعليم وكل ما يمتّ بسبب إلى التنور، أعني اتقاء كل ما يؤتي عادة شجاعة وثقة بالنفس، ومنع ضروب الفراغ وجميع الاجتماعات التي قد يجد فيها المرء تسليات مشتركة، وعمل كل ما من شانه أن يظل الرعايا يجهل بعضهم بعضاً، لأن العلاقات تجلب الثقة المتبادلة. وفوق ذلك معرفة تنقلات المواطنين مهما قلّت قيمتها وإكراههم بوجه ما على ألا يجاوزوا أبداً أبواب المدينة حتى يكون الطاغية على علم بما يعملون، وتعويدهم بواسطة هذا الاستعباد المستمر الضعة ووجل النفس . . العلم بكل ما يقال وكل ما يفعل من جانب الرعايا . . وأن يبعث . . أناساً سمّاعين في الجماعات وفي المجالس . . وأن يبذر الشقاق والنميمة بين المواطنين، وأن يوقع الأصدقاء بعضهم في بعض، ويثير حقد الشعب على الطبقات العليا التي يجتهد في أن يفرّق بينها. مبدأ آخر للطغيان هو إفقار الرعايا حتى لا يكلّفه حرسه شيئاً من جهة، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم في شغل لتحصيل قوت يومهم لا يجدون من الوقت ما فيه يتآمرون . . يمكن أن ترى وسيلة مشابهة في نظام الضرائب . . والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشاط رعاياه ويلزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربي . .

أما لابواسييه، فيحدّثنا عما صنعه كسرى إزاء الليديين، وهو الذي لم يشأ أن

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٧٨) أرسطوطاليس، **السياسة**، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

يجمد جيشه لحراسة مدينتهم خوفاً من تجدد الثورة عليه. فتفتق ذهنه عن حيلة كبيرة هي[٧٩]:

. . فتح باب الدعارة والخمر والألعاب الجماهيرية، ونشر أمراً يحضّ السكان على الإقبال على هذا كله. فكانت له من هذه الحيلة التي أغنته إلى الأبد عن أن يسلّ السيف في وجه الليديين. فقد انصرف هؤلاء المساكين البؤساء إلى التفنن في اختراع الألعاب من كل لون وصنف . . صحيح أن الطغاة لم يعلنوا جميعاً عما يسعون إليه من تخنيث الشعوب، ولكن ما فعله هذا صراحة يتوخاه معظم الآخرين خفية . . المسارح والألعاب والمساخر والمشاهد والمصارعون والوحوش الغريبة والميداليات واللوحات، هذه وغيرها من المخدِّرات كانت لدى الشعوب القديمة طعم عبوديتها وثمن حريتها وأدوات الاستبداد بها. هذه الوسيلة وهذا المنهج وهذه المغريات هي ما تذرع به الطغاة القدامى حتى تنام رعيتهم تحت النير.

وهل يغيّر الاستبداد من وسائله؟

إن الطغيان وتكريس الاستبداد يحكمه قانون عام في كل زمان ومكان، فهو يعتمد في انتزاع الطاعة من أفراد الشعب، سياسة العصا أو الجزرة، أو كليتهما معاً[٨٠]. وبين هذه وتلك أو بالإضافة اليهما، يستخدم المستبد أساليب التسويغ، والكذب، والتحايل، والخداع، والتضليل، والإغراء، والإغواء. وينوّع في العصا التي يستخدمها، وطرائق استخدامها، فهذه للتخويف والإرهاب، وأخرى للتعذيب، وثالثة للقتل. والجزرة أنواع وأشكال، أولها الهبة والمنحة والعطية، قلّت أو كثرت، والمنصب صَغُرَ أو كَبُر، وأعلاها الحظوة[٨١].

---

(٧٩) لابواسييه، **مقال في العبودية المختارة**، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٨٠) ربما عبّر معاوية عن هذه المعادلة عندما قدم المدينة في بداية ولايته، حيث أكد في بداية خطبته على الأساس الذي انتزع به سلطته، الذي لم يكن «بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة». الاستيلاء بالقوة على السلطة هو الأساس الذي أقام عليه معاوية حكمه. ومن أجل أن تستمر السلطة في يده، نجده يوازن بين استخدام العصا والجزرة، فهو على استعداد أن يسلك طريقاً «لي ولكم فيه منفعة: مواكلة حسنة ومشاربة جميلة». هو الذي يقررها، لذا نجده يؤكد بالقول «وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله، فاقبلوا مني بعضه». «وإذا لم يكن منكم إلا ما يستشفي به القائل بلسانه، فقد جعلت ذلك له دبر أذني وتحت قدمي». فالكلام مسموح به ما لم يحول بينه وبين الاستبداد بالسلطة. وقد عبّر عن هذا في مناسبة أخرى بالقول «إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا». انظر تحليلاً تفصيلياً لسياسة معاوية في: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٨١) انظر: منذر عنبتاوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الانسان العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٧٩، ونصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٣٥٥ و٣٩٣ ـ ٣٩٦.

الفصل الثامن

الجذور الفكرية للاستبداد

(١)

الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي

عبد الجليل كاظم الوالي(*)

أولاً: تاريخية الاستبداد

كلمة المستبد (Despot) مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوس (Despots) التي تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، ثم خرجت من هذا النطاق الأسري إلى عالم السياسة لكي تطلَق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثّلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة أو السيد على عبيده(١).

لكن حقيقة الأمر، أن هذا الخلط بين سلطة الأب وسلطة الحاكم على رعاياه، ما هو إلا عملية تأويل لطغيان الحاكم بتمثله كالأب بالنسبة إلى الأسرة، لأن سلطة الأب أخلاقية، فقراره مطاع واحترامه واجب في أسرته، لكن نقل هذه السلطة إلى

(*) باحث وكاتب، وأستاذ فلسفة، جامعة الإمارات.

(١) إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، عالم المعرفة؛ ١٨٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٥٢.

السياسة واعتبار الحاكم أباً والمواطنين أطفالاً أمر غير مبرّر، ثم إنها تسمى السلطة السياسية، وليست السلطة الأبوية.

فسلطة الأب على الأبناء ليست سلّة تشريعية، وأي ابن يبلغ الثامنة عشرة من العمر تنتهي عندها سلطة الأب ويستقل الابن، لكن هذا الاستقلال لا يعني عدم احترام الأب، فاحترام الأب واجب ديني وأخلاقي . . . بينما الحال مختلفة تماماً في السلطة السياسية، فهي تتحول في المجال السياسي إلى أن الحاكم الذي يمارس هذا النوع من السلطة هو مستبدّ.

ويرجع مصطلح الاستبداد إلى أرسطو الذي قارنه مع الطغيان، وقال بأنهما نوعان من الحكم يعاملان الرعايا على أنهم عبيد. . . والاستبداد يراه عند البرابرة (ويقصد أرسطو بالبرابرة البشر من غير اليونانيين، ويسميهم أيضاً بالأغراب)، فهو ذو سمة آسيوية، ويعني خضوع المواطنين للحاكم بإرادتهم، لأنهم عبيد بالطبيعة. ولا بد من الإشارة هنا إلى إن أرسطو يناقش فكرة العبد، وهل العبد عبد بالطبيعة أم هو عبد بالطبع، ويقصد بالطبيعة أن المرء يولد وهو عبد. لذا فواجب عليه الخضوع لسيده، وواجب عليه الطاعة والقيام بالأعمال التي يوكّلها إليه سيده. أما ما يقصده أرسطو بالطبع، فهو أن العرف والتقاليد الاجتماعية هما اللذان يفرضان على الإنسان أن يكون عبداً. وكانت المدرسة السفسطائية تميل إلى الرأي الثاني، بينما أرسطو يميل إلى الرأي الأول الذي يعدّ العبد عبداً بالطبيعة. لذا فهو يعتبر أن طبيعة الآسيويين هي هكذا، أي هم يخضعون لحاكمهم المستبد، فهم بالطبيعة وليس بالطبع يخضعون لحاكمهم. . .

وعليه، فإن مصطلح «المستبد» عند أرسطو يأخذ الأبعاد التالية:

أ ـ رب الأسرة. ب ـ السيد على عبيده. ج ـ ملك البرابرة الذي يحكم رعاياه كالعبيد.

أما أفلاطون، فعلى الرغم من كونه أستاذ أرسطو، إلا أن مناقشته للمستبد تحت مفهوم «الطاغية» وليس «المستبد» الذي ناقشه تلميذه أرسطو، فالطاغية، بحسب وجهة نظر أفلاطون، يستولي على السلطة عنوة، ويسعى للتخلص من خصومه بعد استيلائه عليها، لكنه يبدأ بكسب شعبية الناس ويوزع الأراضي، ويشنّ حروباً لكي يبقى الشعب بحاجه إليه، وهي وسيلة احتقار الناس. ومن مصلحة الطاغية استمرار الحروب، ويلاحق الطاغية جميع الناس الذين يمتازون بالشجاعة وكبر النفس والحكمة والثروة، لأنهم يشكّلون خطراً عليه، ويحيط به جماعة مستعبدة تتقاضى أجوراً عالية لكي تحميه وتمتدحه. لذا، فهو يعيش على حساب الناس الذين يرزحون

تحت أسوإ العبوديات، وهؤلاء انتقلوا من الحرية إلى العبودية، أي من الديمقراطية إلى الطغيان.

أما أوصاف الطاغية عند أفلاطون، فهي كما يلي:

كائن حيواني ينشغل بالملذات المتقلّبة، نقيض الروح الخالدة، وهو من أتعس العالمين ومدينته مدينة شقيّة، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين هي علاقة السيد بالعبد.

ويرتب أفلاطون أنظمة الحكم التي تنتهي بأسوإ النظم، وهو الطغيان، كما يلي:

أ ـ الأرستقراطي (Aristocracy)، وهو أفضل أنواع الحكم، وحكم القلة الفاضلة، ويتجه نحو الخير مباشرة، ومن ثم فهو نظام الحكم العادل.

ب ـ الحكم التيمقراطي (Timocracy)، وهو الحكم الذي يسوده طابع الطموح من محبيّ الشرف أو الطامحين إلى المجد الذين تكون وجهتهم السمو والتفوق والغلبة.

ج ـ الحكم الأوليغاركي (Oligarchy)، وهو حكومة القلة الغنية، حيث يكون للثروة مكانة رفيعة.

د ـ الديمقراطية (Democracy)، هي حكم الشعب، حيث تقدّر الحرية تقديراً عالياً.

هـ ـ حكومة الطغيان (Tyranny)، وهي حكومة الفرد الظالم، أو الحاكم الجائر، حيث يسود الظلم الكامل بغير خجل.

وعند أفلاطون، فإن النظامين اللذين يمثلان الشطط في السياسية، فهما ملكية فارس وديمقراطية أثينا، الأول يمثل الإفراط في السلطة، والثانية تمثل الغلو في الحرية[(٢)].

وعلى الرغم من تحليل أفلاطون هذا للطغيان، إلا أن فكرة أرسطو حول المستبد ظلت تسيطر على أغلب المفكرين الأوروبيين، فميكيافيللي قارن بين الاستبداد والطغيان عندما قابل بين النظام الملكي في أوروبا والطغيان الشرقي في الدولة العثمانية.

ويتخيّل مونتسكيو في كتابه **روح القوانين** الاستبداد من خلال تركيا أو روسيا

---

(٢) دولة خضر خنافر، **في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية: بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٥)، ص ٥٨.

بأنه حكم يسوده شخص واحد بلا قوانين ولا أحكام ويسير كل شيء بإرادته ونخاتلاته. . . ويسير هذا الشخص إمبراطوريته بالخوف من الموت بما يوحي لرعاياه من تخويف[٣].

ويعدّ مونتسكيو الاستبداد نظاماً طبيعياً بالنسبة إلى الشرق، لكنه غريب وخطر على الغرب، وهي الفكرة الأرسطية نفسها التي يقسم فيها العالم إلى شرق وغرب؛ للشرق أنظمة سياسية خاصة لا تصلح إلا له، وهي بطبيعتها استبدادية يعامل فيها الحاكم رعاياه كالحيوانات أو كالعبيد، وللغرب أنظمة سياسية خاصة تجعل تطبيق الاستبداد يهدد شريعة النظام الملكي.

أما هيغل وماركس، فقد أعادا فكرة أرسطو، وأصبح الطغيان والاستبداد هما نظام الحكم الطبيعي للشرق، لأسباب ومبررات مختلفة في ما بينهما، وظهور ما يسمى بـ «نمط الإنتاج الآسيوي».

وأسباب كل هذا تعود إلى بعض السمات السيئة في الشخصية الشرقية، فمثلاً هناك شخص واحد حر هو الحاكم في الصين، فهو الأب وأمره مطاع، وهو ينظر إلى المواطنين كتابعين للقصر، والشعب لم يخلق إلا ليجرّ عربة الإمبراطور، وهذا هو قدَره المحتوم، وهي صوره بشعة للرجل الشرقي كما يمثلها الصينيون القدماء، في رأي هيغل[٤].

ثانياً: نماذج من الطغاة

- الإمبراطور الروماني كاليغولا: ١٢ـ ١٤ ق.م.
- الإمبراطور الروماني نيرون: ٣٧ ـ ٦٨ م
- الحجاج بن يوسف الثقفي: ٦٦١ ـ ٧١٤ م
- جنكيز خان: ١١٦٧ ـ ١٢٢٧م
- هولاكو: ١٢١٧ ـ ١٢٦٥ م
- تيمورلنك: ١٣٣٦ ـ ١٤٠٥ م
- إيفان الرهيب قيصر روسيا: ١٤٦٢ ـ ١٥٠٥ م (فترة حكمه في روسيا)

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤) إمام، المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٩.

ـ لويس الرابع عشر: ١٦٢٨ ـ ١٧١٥ م (فرنسا)

ـ شارل الأول طاغية بريطانيا: ١٦٢٥ ـ ١٦٤٩ م (فترة حكمه في بريطانيا)

ـ روبسبير طاغية الثورة الفرنسية: ١٧٥٨ ـ ١٧٩٤ م (أصغر طغاة التاريخ)

ـ تشانغ كاي شيك طاغية الصين: ١٨٨٦ ـ ١٩٤٩ م

ـ أدولف هتلر: ١٨٨٩ ـ ١٩٤٥ م

ـ هيلاسيلاسي طاغية إثيوبيا: ١٨٩١ ـ ١٩٧٤ م

ـ باتيستا طاغية كوبا: ١٩٣٣ ـ ١٩٤٤ م، والثانية ١٩٥٢-١٩٥٩م (فترتا حكمه)

ـ سالازار طاغية البرتغال: ١٨٨٩ ـ ١٩٧٠ م

ـ فرانكو طاغية إسبانيا: ١٨٩٢ ـ ١٩٧٥ م

ـ سوموزا ـ الأب والابن طاغيتا نيكاراغوا: ١٩٢٢ ـ ١٩٧٩ (فترة الحكم)

ـ عيدي أمين طاغية أوغندا: ١٩٧٩ (وفاته)

ـ محمد رضا بهلوي طاغية إيران: ١٩١٩ ـ ١٩٨٠ م[٥]

ثالثاً: التحليل

١ ـ كان الشرق هو منبع أو أصل فكرة كون الحاكم إلهاً، في مصر وفارس والهند والصين، وينظر إلى الملوك والأباطرة باعتبارهم آلهة، وعليه اكتسى لبس الاستبداد في تراثنا زياً دينياً إلى أن انتهى بالعهد الحديث إلى تأليه الحاكم، ولدى الشعب الاستعداد للركوع إلى هذا الحاكم، وطلب الاسكندر الأكبر من اليونانيين تقليد الشرقيين، وانتهوا معه إلى اتفاق «أن تقتصر هذه العادة الآسيوية على الآسيويين فقط»، أي عادة السجود والركوع للحاكم[٦]. ولم يفكر الاسكندر في تأليه نفسه إلا في الشرق، فهو موطن تأليه الحكام، وآسيا هي المنبع والأصل للاستبداد.

٢ ـ الملك في مصر شخصية إلهية مقدسة تتمتع بعلم إلهي، يجب أن ينفَّذ كل ما يقوله، ولا حاجه للقوانين لأنها كلها مجسدة في شخصيته، فكان فرعون هو المشرّع والمنفِّذ.

---

(٥) محمد متولي، **طغاة التاريخ** (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، [د.ت.]).

(٦) إمام، المصدر نفسه، ص ٢٧-٢٨.

٣ ـ في بلاد ما بين النهرين، الملك هو الكاهن الأعظم، نائب الآلهة ومندوبها، والملك هو وكيل آلهة المدينة.

٤ ـ يطلقون في بلاد فارس ملك الملوك على الإمبراطور، وهو صاحب السلطة المطلقة في كل البلاد والناس يسجدون له ويؤلهونه.

٥ ـ يستمدّ الامبراطور في الصين سلطته من السماء، والشعب خلق ليجرّ مركبة الإمبراطور، وهو قَدره المحتوم وفقاً لرأي هيغل.

٦ ـ يتفق أفلاطون وأرسطو في أن الطغيان ينبثق من الصراع بين الأغنياء والفقراء في ظل الديمقراطية.

٧ ـ إن مصير الفكر والسياسة طول التاريخ الإسلامي يرتبط بالقوة والقهر، مثلما يرى ابن خلدون.

رابعاً: الاستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي الإسلامي

١ ـ الاستبداد في الفكر الكلامي

يعجب من يسمع أو يقرأ بأن هناك استبداداً في الفكر الكلامي، إذ من المفروض ألا يكون هناك استبداد في الفكر، خصوصاً إذا كان الفكر يقيم ركائزه على الدين، لكن واقع الحال هو عكس ذلك تماماً. فعندما نقرأ فكر الفرق الكلامية: كالمعتزلة والأشاعرة والسنّة والشيعة والخوارج والماتُريدية، نجد أن الاستبداد قد مورس بشكل واضح وجليّ، ووصل الأمر إلى أن يكفّر بعضهم البعض الآخر. وفي اعتقادي الشخصي أن حكاية ظهور المعتزلة كفرقة كلامية تمثل الاستبداد بذاته، فلما دخل أعرابي مسجد البصرة وسأل عن حكم مرتكب الكبيرة، وانبرى له واصل بن عطاء، وأجابه بأن مرتكب الكبيرة في رأيه لا هو مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم اعتزل إلى إحدى اسطوانات المسجد، ألم يكن واصل في هذا القول مستبداً في رأيه؟

فالسؤال لم يكن موجّهاً اليه، بل إلى أستاذه الحسن البصري، ولم يقل الحسن البصري سوى «اعتَزَلنا واصل»، لذلك سمّي واصل ومن تبعه بـ «المعتزلة».

إنها حكاية، وفيها آراء متعددة حول صحّتها، أو من قالها، وفي أي موضع، لكنها في رأيي تعني الاستبداد في الفكر، وكأن الرأي الذي يطرحه الشخص لا جدال فيه ويمثّل الحقيقة. . .

ووصل الأمر بهذا الاستبداد إلى أن تؤسس فرقة كلامية، وتفعل مثلما فعلت

الفرق الأخرى بقراءة كتاب الله والسنّة النبوية لتفسر نصوصاً دينية وفقاً لما هي تؤمن به، لكي يسود فكرها وتصبح آراؤها الأفضل والأسلم والأدوم والأصح، واستغلت العقل كسلطة بحيث رجح على الدين.

ولم تكن المعتزلة هي الفرقة الوحيدة المستبدة، بل إن الفرق الأخرى مارست الدور نفسه، ولو دققنا بطبيعة المشكلات التي ناقشتها تلك الفرق الكلامية نجدها تتمثل في:

أ ـ مشكلة الإمامة. ب ـ مشكلة الذات والصفات. ج ـ مشكلة الجبر والاختيار. د ـ مشكلة السمع والعقل.

وتعدّ مشكلة الإمامة هي المشكلة التي ارتبطت كلياً بالسياسة، واحتاجت كل الفِرَق إلى أدلة من الدين للدفاع عن آرائها، فهي دخلت في مبحث العقائد، إذ إن الشيعة اعتبروها من أصول العقائد على الرغم من عدم موافقة الفرق الأخرى على ذلك. وكان ردّ الفرق الأخرى يعتمد هو الآخر على الدين، بحيث تمّ تأويل نصوص دينية لدعم أفكارهم. وعليه، يمكن القول بأن الخلافات السياسية التي حدثت في صدر الإسلام ارتبطت بالدين وعقائده، واتخذت من الدين قاعدة للدفاع عن أفكارها الكلامية.

هذه الفِرَق الكلامية في تقديري أشبه ما تكون في تكوينها الأولي أو نشأتها الأولى أحزاباً سياسية، ثم تحوّلت إلى فرق كلامية دينية، فأصبحت أمورها تتعلق بالدين والاعتقاد. . .

فسيطرة قبيلة قريش على القبائل العربية الأخرى نوع من أنواع الاستبداد الذي أدى بالقبائل في ما بعد إلى أن يستنكفوا من هذه السيطرة والتمرد عليها والخروج من شرنقتها، ذلك لأن هذه القبائل قدّمت إلى الإسلام أموراً كثيرة، وبدأوا يعتزون بأنسابهم، مثل قبائل ابن وائل وربيعة والأزد من اليمن، وتميم وقيس من مصر، لكن هذا التمرد هو الآخر نوع من أنواع الاستبداد. نعم، إنه خروج عن استبداد قريش، لكنه في الوقت نفسه استبداد قبلي يكرس عقلية التسلط.

وقد اتخذت الفرق بعد عصر الترجمة المنطق والإلهيات والطبيعيات والأخلاق وسائل لكي تقوّي نفسها وحججها.

ويعدّ تعريف الإنسان عند أغلب الفرق الكلامية نموذجاً لشكل الاستبداد، لأننا يمكن من خلال تعريف الإنسان أن نتعرف على طبيعة المذهب الفلسفي الذي يكمن خلفه التعريف. فأرسطو عندما يهتم بالماهية، فإنه يعرّف الإنسان على أنه حيوان

عاقل، فالعقل هو ماهية الإنسان، وكذلك عندما يهتم كارل ماركس بالناحية الاقتصادية، فإنه يعرّف الإنسان على أنه حيوان صانع الآلة، لأن الجانب الاقتصادي هو العنصر الأساسي عند ماركس. والإنسان في الشريعة الإسلامية لا ينظر إليه على أنه صاحب حق، بل متحمل للمسؤولية وملزم بأداء واجب، وهو مكلَّف.

لذا، فروح الشريعة الإسلامية تتكلم على واجبات للإنسان، وليس على حقوق، فمالك الحقوق هو الله سبحانه وتعالى . . . والإنسان ملزم ومكلف بالمحافظة على هذه النعم والانتفاع بها بحدود. فكان تعريف الإنسان عند المعتزلة على أنه «كائن مكلّف»، فأبو الهُذَيل يعرّف الإنسان على أنه «الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، ولا ينسب فعل إلى عضو من أعضاء الإنسان، وإنما الفعل هو للإنسان ككل، فلا يفعل عضو له على انفراد»[٧]. هذا التعريف يحدّد فعل الإنسان وليس ماهيته .

٢ ـ الاستبداد في الفكر الفلسفي

يحدّد الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة** نموذج الاستبداد في الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ كان غرض الغزالي صريحاً وواضحاً من تأليفه لهذا الكتاب، وهو أن يهدم الفلسفة ويبيّن بطلانها، فترتد الناس عنها، ويصبح العمل في الفلسفة غير ذي قيمة وغير ذي فائدة. وهو يتخذ من الإسلام وسيلة في الردّ على الفلاسفة، على أساس أن هؤلاء الفلاسفة الذين يردّ عليهم استحقروا شعائر الدين، كوظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات، ويشبّههم باليهود والنصارى، ويعتقد بأن مصدر كفرهم سماعهم لآراء سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، ويعترف بدقة علومهم كالهندسة والمنطق والطبيعة والإلهيات. وعلى الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة اليونان يتمتعون برزانة العقل وغزارة الفضل، إلا أنهم منكرون للشرائع والنِّحَل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، وأنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة.

لذا، فالفلاسفة المسلمون، بحسب ما يعتقد الغزالي، تجمّلوا باعتقاد الكفر تحيّزاً إلى غمار الفضلاء، وانخراطاً في سلِكهم، وترفعاً عن مسايرة الجماهير، واستنكافاً من الاقتناع بأديان الآباء، ظناً منهم أنها الجمال: «وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد، خرف وخيال، فأية رتبة في عالم الله أخسّ رتبة من يتجمل بترك

---

(٧) أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفِرَق الإسلامية في أصول الدين**، ٢ مج (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢)، ص ١٩٨.

الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً دون أن يقبله خيراً وتحقيقاً»[٨].

ويصفهم بالحمقاء والأغبياء والملاحدة، والشرذمة، ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة، زمرة الشياطين الأشرار، الأغبياء والأغمار (الغُمْر كقفل الذي لم يجرب الأمور، وغمار الناس بضم الغين وفتحها: زحمتهم) أصحاب التخابيل والأباطيل.

ردّ الغزالي هو رد أيديولوجي، فهو من الأشاعرة، ولكن الأشاعرة لم تهتم بكتابه **تهافت الفلاسفة**، بل إنها استخدمت الفلسفة في تدعيم علم الكلام الأشعري.

أما بشأن رأي الغزالي في الإمام المطاع، وهل يجوز خلعه أو الثورة عليه، فيرفض الغزالي خلع الإمام إلا إذا تمّ ذلك دون فتنة شعبية أو حرب أهلية، فتصبح الإمامة أفضل من الحروب الأهلية، فهو يقول: «فأي حاكم، مهما كان مصدر سلطته، خير من الفوضى. نعم، على الإمام أن يحاول إقامة العدل الطبيعي بحيث لا يخالف الشريعة، ولكن حتى لو لم يعدل، فلا يجوز خلعه إذا كان في منازعته إثارة الفتن، أو خوفاً من اضطراب الأمور»[٩].

لذا، فإنه في ظل الظلم والاستبداد يصبح الإلزام السياسي كما يلي:

ـ إن الحاكم هو ظل الله على الأرض.

ـ إن ظلمه على سوئه، يبقى أقل شراً من انهيار المجتمع.

وهذا هو تبرير الإلزام السياسي الذي تقلّ فيه قيمة الحقوق الطبيعية[١٠]، ويقول الغزالي في **إحياء علوم الدين**: «إن السلطة الآن إنما تتبع القوة»[١١].

وشارك ابن تيمية الغزالي في هذه الفكرة، إذ جعل ابن تيمية قوة الإكراه جوهر الحكم، وهي ضرورة لكي يعيش البشر معاً، وهي التي تحول دون تفكك المجتمع... والحاكم عليه أن يفرض الطاعة على رعاياه، فظلم الحاكم خير من فتنة المجتمع: «أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم»[١٢].

---

(٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٧٤.

(٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي بوملحم (بيروت: دار الهلال، ١٩٩٣)، ص ٢٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٤ و٨٧.

(١١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٨٧.

(١٢) انظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٨٥، وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٢٩.

أما ابن رشد، فقد أوضح غرضه من كتابه: **تهافت التهافت**، وهو «أن نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في **كتاب التهافت** لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان»[(١٣)] .

فهو يريد فحص آراء الغزالي وردّه على الفلاسفة، وكيف فسّر الغزالي نصوص الفلاسفة، وهل التفسير أو ردّ الغزالي كان مقنعاً بالاستناد إلى المنطق؟ ويصف ابن رشد بعض أقاويل الغزالي بأنها أقاويل سفسطائية، الهدف منها التغليط والتضليل وتقديم الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل. والحقيقة أن رأي ابن رشد هذا رأي أرسطي، إذ إن أرسطو هو الذي فسّر معنى السفسطائية بهذه الطريقة، حكمة مموّهة، فهي حكمة ترى الأمور على عكس حقيقتها، لا التي هي موجودة، وهذا مأخذ على ابن رشد.

ثم إن خلاصة رأي ابن رشد في كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي هو أن أقاويل الغزالي ظنون غير صادقة وغير برهانية، وأن الغزالي كان يستنطق الفلاسفة ويردّ عليهم. والحقيقة أن هذه الأقاويل التي يذكرها عن الفلاسفة لم يقلها الفلاسفة، لذا فهو يشوّش فكرهم، ثم إن الغزالي يعتمد على فلسفة الفارابي وابن سينا، وما فهماه من فلسفة أفلاطون وأرسطو.

ويقول الغزالي بأن هذا القول كان لأفلاطون وأرسطو، والحقيقة أن أفلاطون وأرسطو لم يقولا هكذا، بل إن الفارابي وابن سينا قالا بهذا القول. لذا فالغزالي كان مشوَّشاً أيضاً في النصوص الأرسطية والأفلاطونية، ولم تكن هذه النصوص لأفلاطون وأرسطو.

ولا بد من القول بأن الفلسفة التي نقدها الغزالي هي تحديداً فلسفة الفارابي وابن سينا، وما نقلاه عن الفلسفة اليونانية، ولم يتعرض الغزالي لفلسفة الكندي والرازي.

خامساً: أشكال الاستبداد في الواقع الثقافي العربي المعاصر

تبيّن لنا من التحليل السابق بأن الاستبداد لم يكن ظاهرة جديدة في الثقافة العربية أو الواقع العربي المعاصر، بل إنه متأصل ويمتد في جذوره إلى عمق وجود الإنسان العربي، بحيث أصبح التسلط جزءاً من الشخصية العربية. ولا أعني بالتسلط

---

(١٣) انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن رشد، **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٠٥.

هنا «السلطة» بمفهوم الدولة، بل التسلط كمكوّن من مكوّنات الشخصية العربية، وللتسلط في ثقافتنا أشكال أو صور يمكن إن ألخصها بما يلي:

١ ـ تسلط الموتى على الأحياء، سيطرة التراث.

٢ ـ سلطة الأب والشرطي والموظف والمعلم.

٣ ـ سلطة الحزن والخوف.

٤ ـ الفقر أو قلّة مستوى الدخل.

٥ ـ تضخيم شعارات الأحزاب والفرق والمذاهب، وجعل ألفاظها تفكر لنا بدلاً من أن نفكر فيها.

٦ ـ المتحدث في الندوات أو المؤتمرات أو المحاضرات يتبوأ مقعده من الاستبداد، ويزعم دائماً بأن الرأي الذي يطرحه أو النصّ الذي يستشهد به أو محاضراته هي في غاية الوضوح والدقة...

وأخيراً، يمكن القول بأن الطغيان ما هو إلا تدمير للقيم الأخلاقية للإنسان، والطاغية في عرف الجميع أسوأ ما يوجد على الأرض، سواء أكان فرداً أم جماعة. ولكل شعب الحق في مقاومة الطاغية، ولنرفض فكرة كون أمراء العالم آلهة، والشعب تابع ذليل، فلم تقل الأديان هكذا، ولا يمثل الحاكم الله على الأرض، ولندع القلق ونبني شخصية مستقرة.

(٢)

قراءة تاريخية للاستبداد في الفكر والشعر العربيين

محمد جمال الطحان(*)

أدرك بعض المفكّرين طبيعة الاستبداد، بينما تلقف آخرون طعم السلطة، فغرقوا في دوّامتها. ولم يخلُ الأمر من مؤلّهي الممالك ومنظّري الملوك، إلا أنه لا يعنينا هنا أن نبحث مواقفهم، بقدر ما يهمنا أن نعرف كيف فهموا الاستبداد. بالطبع، لن يمكننا أن نسبر غور فهم الجميع، وحسبنا أن نقف عند أهم المحطات متأملين فحوى الاستبداد، منذ الفلاسفة الأُوَل حتى مطلع العصر الحديث.

كانت مساهمة العرب في فهم الاستبداد، وفي مناهضته، مساهمة ضئيلة ومتأخّرة نسبياً، على الرغم من إرهاصاتهم السابقة في هذا المجال. كانت المسألة تُعالَج من وجهة نظر تحاول دفع الظلم بالمناداة للعودة إلى حظيرة الشرع ـ القانون، ولم يكن الاستبداد ليُدَرك إلا بتلمّس غامض في ممارسات الأمويين والعباسيين، إلى أن استبدّ الأتراك العثمانيون بالسلطة، استبداداً سافراً، وتطوّر الوعي بحيث أصبح من الممكن التفريق بين ما هو ديني وما هو سياسي. وقد تزامن ذلك مع دخول مفاهيم الحرية السياسية وأفكار مقاومة الاستبداد مع الاجتياح الأوروبي والبعثات العربية، وإن جرى ذلك في البداية باستحياء.

لقد كان الخلفاء الراشدون يعدّون أنفسهم خلفاء النبي(ﷺ)، في تسيير أمور الرعية، وخُطَبهم علاوة على ممارساتهم تدلّ على ذلك. فهذا أبو بكر في خطبة له

(*) أكاديمي وباحث في الفكر العربي، مدير تحرير مجلة **العاديات**، جامعة حلب.

يقول: «أيها الناس، إني قد ولّيت عليكم، ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق، فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسدّدوني..»[1]. ولما انتزع معاوية الخلافة من علي بدأ أنصاره يطالبون بإعادتها إليه زاعمين أنها حق إلهي. وصار هذا القول، بعد ذلك، أصلاً من أصول العقيدة عند الشيعة. لكنّ في المسلمين من لا يوافق على كون الخلافة منصباً يُنيب فيه الله أحداً من عباده عنه، بل يرون أن أمرها منوط بالمسلمين كافة، يختارون لها من يجدونه أهلاً للقيام بشؤونهم العامة[2]. لكن الذي حدث مع توسع الفتوحات الإسلامية هو دخول جماعات مختلفة الأجناس والثقافات، وبدأت تتبلور مجموعة أفكار سياسية مكوّنة من:

١ ـ التقاليد القَبَلية السابقة على الإسلام.

٢ ـ النظريات السياسية الهيلنستية والفارسية.

فضلاً عن الأفكار السياسية الإسلامية الأولى، تشكّلت ثلاث صيغ أساسية تنصّ جميعها على تطبيق الشريعة، والمحافظة على الإسلام، والدفاع عن مذهب السنّة والجماعة ضد الكفر:

ـ **الأولى** هي صيغة الفقهاء التي تتكوّن من آيات القرآن الكريم التي تتعلّق بالفكر السياسي، ثم سنّة الرسول، ثم ممارسات الخلفاء الراشدين، ومن تفسير تلك الأصول في ضوء التطورات اللاحقة، مع الإيمان بأن الله هو الذي يوجِد الأمة، وبأن الأمة لا تجتمع على ضلال.

ـ و**الثانية** وضعها رجال الإدارة وموجّهو الحكّام والولاة، وهي تؤكد الحق الإلهي في الحكم، وتهتم بممارسات السياسة أكثر من نظرياتها، وتمزج قواعد الحكم الإسلامي بتقاليد الفرس في المُلك.

ـ أما **الثالثة** فهي الصيغة التي وضعها الفلاسفة، وتدين بالكثير للفلسفة اليونانية، وتوحّد بين الإمام والملك والفيلسوف.

وعلى الصيغة الثانية اعتمد الأمويون في توطيد حكمهم، مستندين إلى النزعة الجبرية التي تقول: «إن الإنسان ليس يقدر على كل شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على

---

(١) بخصوص الخطب، انظر: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٢)، ج ٤: **باب فرش كتاب الخطب**، ص٥٧ ـ ١٥٥.

(٢) حسين مروّة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: دارالفارابي، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٩.

حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسب إليه الأفعال مجازاً كما تُنسب إلى الجمادات»[٣]، ورأوا أنها تساعدهم في تنفيذ مآربهم السياسية، لذلك بثّوا روح الجبرية على ألسنة شعرائهم. يقول ثابت قطنة:

وما قضى الله من أمرٍ فليس لهُ ... ردٌّ وما يقضِ من شيء يكُنْ رشَدا

كلُّ الخوارجِ مُخطٍ في مقالته ... ولو تعبَّدَ في ما قال واجتهدا

وهنا إشارة واضحة إلى الجبرية التي تعتقد أن حرية الإنسان معطّلة أمام القدر. يقول أنصار الجبر: «لو افترضنا أن الإنسان موجد لأفعاله، وخالق لها، فقد سلّمنا بأن ثمة أفعالاً لا تجري على مشيئة الله واختياره، وبالتالي، فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله»[٤]. فلا بد إذاً أن يكون الإنسان مسيّراً غير مخيّر. وهذا ما يريده الحكّام، إذ به يصبح الناس على اعتقاد بأن حكم بني أمية، مهما ظلموا، قدر لا يمكن معارضته. وعلى هذا النحو، جُرَّ الشعراء في عصر بني أمية، فصُبغ شعرهم بما يروّج له من فكر جبري وجهمي. فهذا جرير يؤكد أن الله قد كتب خلافة الأمويين، وأنه لا مفرَّ منه ولا تبديل لكلماته، يقول:

نالَ الخلافة إذ كانت لهُ قدرا ... كما أتى ربَّهُ موسى على قدَرِ

ففي العصر الأموي ساد الحكم المدني باسم الدين، حيث أضحت الخلافة في عهد الأمويين أقرب إلى السياسة منها إلى الدين، واستحالت على يد معاوية، إلى مُلك موروث[٥]، متأثرة في ذلك بالنظام الذي كان سائداً في الدولتين: البيزنطية والفارسية.

خفّ القطين، فراحوا منك، أو بكروا ... وأزعجتهم نوىً، في صرفِها غِيَرُ

لقد استعمل الأمويون لفظ «الوالي» و«الأمير» بدلاً من «العامل» دلالة على السلطة التي أصبح يتمتع بها العمال، فبدأ استبداد الولاة مع الحَجّاج الذي استعمله عبد الملك بن مروان، فاضطهد الموالي، مما ساعد على سقوط الحكم الأموي الذي وجد نفسه مفتقراً إلى حجة يتذرع بها لإثبات شرعية خلافته، بعد تخلّيه عن الشورى وقيام معارضة عنيفة في وجهه، فراح يستعين بالشعراء. وها هو الأخطل يمدح

---

(٣) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩)، ص ٤٤ - ٦١.

(٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة: مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام** ([د. م.]: المكتبة المحمودية التجارية، ١٩٣٥)، ص ١٣.

(٥) انظر كيف عهد بالخلافة إلى ابنه في: جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق الرفاعي والعثماني (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

عبد الملك بن مروان في قصيدته «خفّ القطين» التي يقول في مطلعها :

إلى امرىءٍ لا تُعدّينا نوافلهُ ... أظفرهُ الله، فليهنِئْ له الظفرُ

الخائض الغمرَةَ، الميمون طائرهُ ... خليفة اللهِ، يُستسقى بهِ المطرُ

والهمُّ، بعدَ نجيِّ النفسِ، يبعثهُ ... بالحزمِ، والأصمعان: القلب والحذرُ

والمُستمِرّ بهِ أمر الجميعِ فما ... يغترّهُ، بعدَ توكّلهُ، غَررُ

فهو يعلن حقوق الأمويين في وراثة الخلافة، وأن خلافتهم من الله، وأن أمير المؤمنين هو خليفة الله في الأرض، يحفّه بالنصر المبين، ومن ثمَّ فإنَّ خلافته مقدسة مباركة.

كذلك يفعل عبيد الله بن قيس في مدح مصعب بن الزبير، يقول:

إنّما مُصعبٌ شِهابٌ من اللّه ... تجلّتْ عن وجههِ الظلْماءُ

مُلكهُ مُلكُ قوّةٍ ليس فيهِ ... جبَروتٌ ولا بهِ كِبرياءُ

وبعد أن قُتل مصعب وأخوه، مدح عُبيدُ الله عبدالملك بن مروان قائلاً:

خليفةُ اللهِ فوقَ مِنبَرهِ ... جفَّتْ بذاكَ الأقلامُ والكتبُ

يعتدلُ التاجُ فوقَ مفرقِهِ ... على جبينٍ كأنهُ الذهبُ

ويقول الأحوص في الوليد بن عبدالملك:

تخيَّرَهُ ربُّ العبادِ لخلقِهِ ... وليّاً وكان اللهُ بالناسِ أعلَما

فهو يثبت أن الله اصطفاه واختاره لخلقه، وأنه وكل إليه شؤونهم يدبّرها كما يشاء:

فأنتَ إمامُ معدلةٍ وقصدٍ ... وحزمٍ حِين تحضرُك الأمورُ

أخوكَ خليفةُ اللهِ ابن حربٍ ... وأنتَ وزيرهُ نِعْمَ الوزيرُ

بأمرِ اللهِ منصورٌ مُعانٌ ... إذا جارَ الرعيَّةُ لا تجورُ

أما حارثة بن بدر الغُداني، فإنه عندما يمتدح زياد بن أبيه، فهو يدعو معاوية خليفة الله، ويسبغ على زياد صفات دينية، فهو إمام عادل ينصرهُ الله ويعينه. ويقول جرير في أيوب بن سليمان ما يفيد المعنى نفسه:

أنتَ الخليفةُ للرحمنِ يعرفُهُ ... أهل الزبور وفي التوراة مكتوب

ولا ننسى خطبة زياد في البصرة المسماة البتراء التي يقال إنها سميت كذلك لأنها لم تبدأ بحمد الله، يقول فيها: «أيها الناس، إنا أصبحنا لكم سادة، وعنكم ذادةً، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذودُ عنكم بفيء الله الذي خوَّلنا، فلنا عليكم السمعُ والطاعةُ فيما أحببنا، ولكم علينا العدل والإنصاف فيما وُلّينا . .»[(٦)]. وكذلك رسالة عبد الحميد ابن يحيى الكاتب عن مروان بن محمد إلى ابنه عبدالله حين وجّهه لمحاربة الضحاك بن قيس الشيباني الخارجي، وقد جاء فيها: «وإن كنتَ ـ والحمد لله ـ من دين الله وخلافته، بحيث اصطنعك الله لولاية العهد مختصّاً لك دون لحمتك وبني أبيك . .»[(٧)]. وفي هذا كله تأكيد للحق الإلهي في الحكم. ومع ذلك، فإن الشعر ليس فكراً يُنظِّر، ولا يُعتمد عليه. ولكنّه، على كل حال، كان صدىً لنظرية الحكم السائدة في العصر الأموي. ومن أهم صفات الخلافة الأموية ما يلي:

١ ـ حكم الفرد والبعد عن الشورى وعدم مسؤولية الخليفة أمام الشعب.

٢ ـ الحكم الوراثي وانحصار الخلافة في البيت الأموي.

٣ ـ تصرّف الخليفة بأموال الدولة لصالح حكمه.

٤ ـ التمييز بين المواطنين.

٥ ـ قلب الخلافة إلى مُلك دنيوي ينغمس فيه الخليفة في مظاهر الترف واللهو.

٦ ـ الاعتماد على القوة والبطش في توطيد الملك ومحاربة الخصوم.

فالحكومات الأموية والعباسية هي أنظمة طغيان، حيث لم يكن للشعب حق الحد من سلطة الحاكم لأنه غير مسؤول أمام أحد[(٨)]: «وكانت نظرية الحق الإلهي أو

---

(٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وتحرير عبد السلام هارون، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بغداد: المهنى، ١٩٦١)، ج ٢، ص ٦١.

(٧) أحمد زكي صفوت، **جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة**، ٤ ج (القاهرة: البابي، [١٩٣٧-١٩٣٨])، ج ٢، ص ٤٧٣ ـ ٤٨٠.

(٨) وقد كان أئمة العصور الباكرة يقولون: إن واجب طاعة الحاكم يبقى قائماً ما دام الحاكم لا يأمر بما يخالف الشريعة، ثم جرى تحويل الطاعة إلى واجب مطلق على يد الشيعة التي ترى أن السلطة انتقلت من محمد (ﷺ) إلى علي (رضي الله عنه)، ثم إلى المتحدرين منه، ناسبة إلى أعضاء هذه السلسلة، وهم الأئمة لا السلطة السياسية فحسب، بل العصمة في تأويل القرآن أيضاً. ولمواجهة آراء الشيعة روّج الأمويون فكرة الحق الإلهي في الخلافة.

للمقارنة، انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، راجعه وحققه علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١).

الحق المقدّس للملوك نظرية معترفاً بها منذ العهد العباسي، كما اعتُرِفَ بها بعد ذلك في أمم أوروبا المسيحية»[٩]. وقد حاول الحكام العباسيون الاستناد إلى نظرية الحق الإلهي مثل أسلافهم من الأمويين. فهذا أبو جعفر المنصور يقول في خطبة له في مكة: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله أعمل بمشيئته وإرادته». والأمثلة على ذلك أكثر من أن نتمكّن من حصرها في مثل هذه الدراسة. والمهم هنا أنه على منوال الأمويين قد سار العباسيون (٧٥٠-١٢٥٨م) الذين كثر في فترة حكمهم الامتزاج بين العرب والموالي، واختلطت ثقافات الشعوب في فكر العرب وفي ممارساتهم العامة، مما زاد في تسرّب العادات البيزنطية والفارسية والجاهلية، فنشب صراع أدى إلى ظهور الشعوبية وظهور علم الكلام.

ومع العباسيين ونشر أفكار الموالي، دخل الفرس والترك في الحكم، ولمّا قوي نفوذ الأتراك في عهد المتوكل أضحى الخليفة كالأسير في أيديهم.

وقد بدأت ابتداء من القرن التاسع وحدة الإسلام تتفكك، واكتظت البلاد بجنود المرتزقة من الأتراك الذين اعتمد عليهم العباسيون، مما أدى، فضلاً عن عوامل أخرى، إلى نشوء دويلات مستقلة. فالموالي حاولوا استعادة مجدهم الفارسي، وقاموا بحركات (منها: القرامطة والبرامكة..) وكثر نفوذ الأجانب، وانتشر نظام ولاية العهد.

على الصعيد الفكري، حاول المعتزلة الوقوف ضد الظلم: «لا يحلّ لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعواناً، وغلب على ظنّه أنه يتمكن من منعهم من الجور»[١٠]، فكانوا ينادون بوجوب الضرب على الحاكم الظالم. وكان رأي الأشعرية هو «أن الإمام إنما يُنصَّب لإقامة الأحكام، وهو في جميع ما يتولاّه وكيل الأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه»[١١]، فالحاكم ملزم بالقانون، وما هو إلا منفّذ له، والسيادة إنما هي للأمة التي بيدها أن تنحّيه عن منصبه إذا خالف القانون. مع ذلك، كان الشائع في الفكر العربي ـ الإسلامي أن

---

(٩) محمد حسين هيكل، **الحكومة الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)، ص ٣٧.

(١٠) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار بن أحمد الهمذاني [قاضي القضاة]، **تثبيت دلائل النبوة**، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، ٢ ج (بيروت: دار العربية، [١٩٦٦])، ج٢، ص ٥٧٤-٥٧٥.

(١١) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **كتاب التمهيد**، ص ٥٣، نقلاً عن: محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٩٣)، ص ٨٥.

وجود حاكم، ولو كان فاسداً أفضل من عدمه.

وحين دخلت الفلسفة الإغريقية، تحوّلت المسألة من مصدر السلطة إلى كيفية ممارستها، حيث تأثرت الإمامة بجمهورية أفلاطون وأخلاق أرسطو، فتحول السؤال إلى: من يحكم؟ وماذا يفعل؟ الحاكم عند الإغريق هو الفيلسوف، أما في الإسلام فهو النبي (ﷺ)، معتمداً على أساس المجتمع، منفّذاً إرادة الله.

وعلى يد الفارابي بدأت مرحلة توفيقية بين الدين والفلسفة في أثناء حديثه عن المدينة الفاضلة، حيث طالب بالنبي ـ الفيلسوف، سواء توافرت صفاته في شخص واحد أم في أشخاص عدّة[١٢]. فأساس السلطة في المجتمع الحاجة إلى قانون يحقق العدل ويمنع الظلم. لذلك يرفض الفارابي المدينة الضالة التي تقوم على القهر والغلبة، حيث ليخيّل إلى كل كائن فيها أنه أهل لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل[١٣]. ونادى ابن سينا في كتاب **الشفاء** بوجوب طاعة الإمام الذي يتمتع بحق إلهي في الحكم. ومقابل انتعاش الشيعة عرّف الماوردي الخلافة في **الأحكام السّلطانية** بأنّها ضرورةٌ مستمدَّة من الشرع لا من العقل، فلا بد من خليفة لنبي يخلفه في حراسة الدين والدنيا معاً، ورأى أن القرآن يفرض طاعة أولي الأمر، وعلى هذا لا يجوز الخروج على الخليفة، وعنوان كتابه يدل على تركز السلطة في يد السلطان، فالدولة هي شخص الحاكم[١٤]. أما الغزالي، فقد قال بعد شرح واجب الطاعة للحاكم ولو كان ظالماً، إن على المطيع ألا يؤيد الظلم بطاعته. . وطالب بالابتعاد عن بلاط الحاكم الظالم، وصده إما بالكلام أو بالصمت، ويرى «أن السلطان الظالم عليه أن يكفّ عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان»[١٥].

لنلاحظ أن الحديث ما زال يجري عن الحاكم الظالم، وكيفية رد المظالم، وهو، وإن كان يمسّ معنى الاستبداد، إلا أن الكلمة لم تكن مستخدمة بعد.

بعد انقسام السلطة بين الخليفة العباسي والأمير التركي، وبعد تدمير بغداد على يد المغول (عام ١٢٥٨م)، أصبح الخليفة ظلاً في بلاط سلاطين المماليك في مصر،

---

(١٢) أبو النصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (بيروت: دار القاموس الحديث، [د.ت.]).

(١٣) هذه المدينة تقترب مما طالب به هوبز.

(١٤) هاملتون غب، **النظم والفلسفة والدين في الإسلام** (دمشق: المركز العربي للكتاب، [د.ت.])، ص ١٦ ـ ٣٣.

(١٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢، ربع٤، الفصلان ٥ ـ ٦، ص١١٠ ـ ١٢٦.

وحدث تغيير في المؤسسات السياسية. إذ غدا الحكم استيلاءً عسكرياً، والشرائعُ أوامرَ صادرة عن السلطان، ولُطِّف ذلك بمظاهر احترام الإسلام والخليفة والعلماء.

وفي الواقع، لم يكن الخليفة سوى قاعدة معنوية للسلطان، فالسلطان، وقد استولى على الحكم، كان ينصّبه الخليفة رسمياً، ثم يعترف به أعيان الشعب في حفلة البيعة الشكلية. ربما من هنا بدأ الاستبداد بمعناه الواسع، نسبياً، ومن هنا بدأ تسويغه على يد أرسطو، فتحول السؤال إلى: من يحكم؟ وماذا يفعل؟

أما ابن تيمية، فهو الذي أفتى بأن الحاكم يجب أن يسلب السلطة ويفرض العدل، وذلك في كتاب خصّصه لتبيين فتواه. لقد جعل ابن تيمية من قوة الإكراه جوهر الحكم، وضرورة من ضرورات المجتمع تنشأ بفعل استيلاء يضفي عليه عقد التشارك طابع الشرعية. فالحاكم، ولو كان ظالماً، خير من الفتنة وانحلال المجتمع، وللحاكم أن يفرض واجب الطاعة على رعاياه: «أدّوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم»[١٦]. فعلى الرعية إطاعة الحاكم، فإن ظلم واستبد، فما لهم إلا أن يرفعوا أيديهم إلى السماء بالدعاء. ومع ذلك، فإن وظيفة الحاكم عند ابن تيمية هي أن يفرض شرائع عادلة مستمدة من أوامر الله، وتستهدف خير الجماعة، فإن «كل ما خرج عن دعوة الإسلام والقرآن.. فهو من عزاء الجاهلية»[١٧]. فلئن تجزأت الخلافة إلى ممالك، فإن الانقسامات لا تنفي الوحدة الروحية.. إن الملوك كالخلفاء لهم الحق في أن يُطاعوا، وعليهم أن يستشيروا العلماء وقادة الرأي، ويجب أن يتسع مفهوم الشريعة ليشمل الظروف الحديثة لتصرّف الحاكم.

كان هذا هو رد الفعل عند ابن تيمية على مظاهر الضعف والفساد الذي أصاب المجتمع، فأكّد ضرورة أولي الأمر لصالح الأمة، كما أكد الشورى، ولكن من غير أن يقيّد الحاكم بها ويراقب تنفيذها. وتبعه ابن قيّم الجوزية، فكان لآرائهما أثر في حركات الإصلاح التالية.

أما رأي ابن خلدون، فيتمثل بقوله: «عندما يتمدّن شعب تظهر فيهم سلطة سياسية، والقوة أساس السلطان، فلا يقوم مُلك إلا بالثورات وانتصار القوي على الضعيف، ونشوء الدول لا يتم إلا على سواعد القبائل. وهكذا، فكل دولة تقوم على العنف الذي هو حالة طبيعية للإنسان، ولا تقوم سلطة على تعاقد، والتغلب الملكي غاية العصبية، وإذا بلغت العصبية إلى غايتها حصل للقبيلة المُلك، إما بالاستبداد أو

---

(١٦) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٦٢٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

بالمظاهرة»[١٨]. إذاً، فإمّا الحياة البدوية المتوحشة، وإما الخضوع لسلطان مطلق. أما إمكان قيام سلطة على أسس عقلية، فهذا ما ينفيه ابن خلدون. وهو ينظر إلى الخلافة من هذه الناحية، فيقول «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»[١٩]، فالخلافة عنده ليست عنصراً إيمانياً بقدر ما هي للمصلحة العامة، لحماية الدين وتنظيم المجتمع، ويجب أن تكون بيد أصحاب العصبية. إن الدولة العصبية، لدى ابن خلدون، تحمل سمتين أساسيتين، هما: الاستبداد والعنف: «وإنما المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال، ولا تكون فوق يده يد قاهرة»[٢٠]. فالدولة تكون محكومة باستبداد قبيلة واحدة، ثم في الطور الثاني تنقلب إلى دولة فرد واحد ينفرد بالسلطة والمُلك ويستبد، أما في الطور الأخير فيستبد بالدولة المَوالي ومن وقع عليهم الاستبداد في الطور السابق.

بعد انتقال الخلافة إلى العثمانيين (عام ١٥٧١ م) أصبح الخليفة الذي يجمع السلطات في يده لقباً متوارثاً اعتمده العثمانيون رمزاً للسلطة الدينية، كما تلقبوا بلقب السلطان رمزاً إلى السلطة المدنيّة. وكانت تلك المرحلة وقفاً في الفكر العربي إلى أن جاء الطهطاوي الذي قدّم أول فهم حديث للسياسة، ونقل التجربة السياسية الفرنسية في كتاب **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** وشرحها وفق رؤيته لها[٢١]. وأسهم في أهم المقولات السياسية العربية الحديثة كالحرية، والوطن، والتربية السياسية، والإدارة، ووظائف الحكم. لقد فهم الطهطاوي طبيعة النهضة السياسية بتقدّم القوتين: الحاكمة والمحكومة، مميزاً بين القوى: التشريعية والقضائية والتنفيذية، داعياً إلى ضرورة أن تكون دستورية. إلا أنه، بحكم علاقته مع محمد علي والي مصر، رأى أن الحاكم في مصر لا يمكن أن يكون بيد الشعب، وقَبِل بسلطة الحاكم، لكنه ألحّ على الحد الذي تضعه له القواعد الأخلاقية، فالشريعة فوق الحاكم، ولا بد من أن يكون بين الحاكم والمحكوم علاقة حسن الطاعة وحسن الإرضاء: «فالملك يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين»[٢٢]. وهو يندّد بالملك الذي يستعبد رعيته: «إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس،

---

(١٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، الفصل ١٧، ص ٢٤٦ وما بعدها.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٢١) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ ـ ١٩٧٧])، ج٢، ص٦٣- ١٥٩.

(٢٢) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٢، و**مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ٣٥ ـ ٣٦٨.

فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً، إنما هم وباء الجنس البشري»[٢٣]. فلا يحق للملك أن يمنع الناس حقوقهم: «كل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخّص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه في ما يجوز فعله من دون وجه مرعيّ يعدّ حرماناً من حقه، فما منعه من ذلك من دون وجه يكون متعدّياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه»[٢٤]. إلا أن الطهطاوي لا يخبرنا من الذي يضع تلك المحظورات، هل هو الملك؟ والوجوه المرعية، هل يحددها الملك بحسب ما يرتئيه من قوانين، أم يحددها الشعب؟ إن الطهطاوي أهمل دور الشعب في المشاركة بالحكم، وطالب بحكم فرد: «إن وليّ الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في دولته . . إنه خليفة الله في أرضه، وإن حسابه على ربّه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه»[٢٥]، فحكمه مستنِد إلى حق إلهي، ولا يمكن أن يراقبه أحد في ما يعمل. لقد كان الطهطاوي شجاعاً في **تخليص الابريز** (عام ١٨٣٤ م)، لكنه تراجع في **مناهج الألباب** (عام ١٨٦٩ م) أمام سلطة الحاكم ليجعله مسؤولاً أمام ذمّته، وأمام الله فقط، ولا مسؤولية عليه أمام الشعب، إلا أن الطهطاوي، على الرغم من ذلك، حاول التصدي لنمط الحكم الشرقي في التفرد الاستبدادي بالسلطة، عن طريق إغراء الحاكم بحكم شعب من الأحرار: «فمن ملك أحراراً طائعين، كان خيراً ممن يملك عبيداً مروَّعين»[٢٦].

من البينّ أنّ الطهطاوي لم يستطع التّخلّص من فكرة «مملوكيّة الشعب» التي تتضمّن معنى الخضوع للمملوك تجاه مالكه، مما جعل خير الدّين التّونسي يحاول أن يتخلّص منها في ما بعد.

إنّ خير الدّين التّونسي يُدين الاستبداد بالسّلطة، ويرفض حكم الفرد: «والمهم أنّ لا يطلق أمر الوطن لإنسان واحد، كائناً من كان، وعلى أيّ حال كان»[٢٧]. وينادي بضرورة تقيّد الحاكم بالشّريعة منزّلة أو عقليّة، وبالمشورة من العلماء والأعيان

---

(٢٣) الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٢٤) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي: **المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: [د.ن.]، ١٨٧٢)، ص ١٢٨، و**مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ص ٢٠٢.

(٢٥) انظر: الطهطاوي: **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ص ٢٣٦؛ **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج١، ص١٦١، و**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، أشرف على إخراجه وحققه وعلّق عليه وقدم له مهدي علاّم، أحمد بدوي وأنور لوقا (القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٥٨)، ص ١٥٧.

(٢٦) الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٧) خير الدين التونسي، **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٢٠.

لردعه عن عمل السّوء. ويرى أنّ المصلحة العامّة هي معيار الصّلاح، و«معلوم أن تصرف الإمام في أحوال الرّعيّة لا يخرج عن دائرة المصلحة»[٢٨]. أما المصلحة الشّخصية للحاكم، فهي دليل الفساد: «وقد ازدهرت الأمّة الإسلامية حين جرت سياستها على مقتضيات المصلحة العامّة»، وتأخرت حين «تصرّف بعضهم بحسب الفوائد الشّخصية لا باعتبار مصلحة الدّولة والرّعية».

والاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة، ومن هنا فهو «الحكم تحت تأثير الهوى الشخصي والتّصرف بمقتضى الشهوات»[٢٩]. إلا أن التونسي يجعل أهل الحل والعقد مجرد مفوّضين للتصرف باسم السلطان، فيقع في ما لا يحبّه.

بعد ذلك، جرى تطوير مفهوم الاستبداد على يد الأفغاني، حيث شرح رأيه قائلاً: «بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة»[٣٠]. والاستبداد يعني غياب القوانين، حتى وإن كانت هناك مجالس نيابية، فهذا لا يعني غياب الاستبداد «إن القوة النيابية لأي أمة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي، إلا إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية. . فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها»[٣١]. فالمجلس الحقيقي يجب أن تشكله الأمة نفسها، وإلا فهو مجرد مظهر شكلي لا قيمة فعليّة له. فالاستبداد هو حكم الفرد الذي لا يشرك الأمة في الحكم، فيظلم ويستغل ولا يستند إلى قانون، و«الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلا القانون الحق المؤسَّس على دعائم العدل، الذي رضيه لنفسه»[٣٢]. أما عدا ذلك، فيكون واقعاً تحت ضغط الاستبداد، ومحكوماً بملك لا يراعي القانون. والأفغاني يطالب باجتثاث الوباء، فالملك إذا حنث بقسمه وخان الدستور «فإما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس»[٣٣]. هكذا يجيز الأفغاني الثورة لدفع الاستبداد، فإما أن يتنازل المستبد عن الحكم، وإما أن يُنحَّى بالقوة.

---

(٢٨) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: مطبعة الدولة، ١٨٦٧)، المقدمة، ص ١٧.

(٢٩) عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٣٠) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة؛ دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٢١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

(٣٢) وردت في: قرني، المصدر نفسه. انظر، الوثائق في: **جريدة مصر**، العدد ٣٣ (١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م)، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٤.

(٣٣) الأفغاني، المصدر نفسه، ص ٢١.

أما محمد عبده، فإنه يفرق بين الاستبداد والاستبداد المطلق، فيرفض الثاني ويقر الأول: «إن الاستبداد المطلق ممنوع، منابذ لحكمة الله في تشريع الشرائع، فإنه نبذ للدين وأحكامه، وسعيٌ خلف الهوى ومذاهبه، وذهابٌ لخفض كلمة الله العليا، وخرقٌ لإجماع السّلف الصالح من المؤمنين، إذ لم يبيحوا في جميع أمورهم أن يتولى عليهم من يخالف الكتاب والسنّة إلى أحكام شهوته وهواه»[٣٤]، إلا أن الاستبداد لا يُرفع، برأيه، إلا بعد تكوين رأي عام يستحق الحياة السياسية الحرة. وهو، بانتظار ذلك، يطالب بالمستبد العادل: «مستبدٌ يُكرِه المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم: «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن من العدل، أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟»[٣٥].

ومعلوم أن العدالة لا تتم إلا بمشاركة المحكومين في الشؤون السياسية، فضلاً عن مشاركتهم في كل ما يعنيهم أمره، فلا يمكن أن يجتمع النقيضان: التفرد بالسلطة، والعدل الذي لا يتم إلا بالمشاركة. وهذا ما عبّر عنه أديب إسحق حين رأى أنه لا يصحّ «تسمية الدولة المستبدة مطلقاً بدولة متمدنة»[٣٦]. وهو يعرّف الاستبداد بأنه: «تصرف واحد من الجماعة بدمائهم، وأموالهم، ومذاهبهم، بما يوجبه هواه، وما يقضي به رأيه، سواء كان ما يجري مخالفاً لمصلحتهم أو موافقاً لها»[٣٧]. إن أديب إسحق، بهذا التعبير، يقطع الطريق على المستبدين الذين يتذرعون بمصلحة المواطنين لممارسة طغيانهم، والتصرف وفق أهوائهم وآرائهم الشخصية.

إننا، حتى الآن، نلاحظ أن الفكر العربي عرّف الاستبداد بأنه غياب القانون والكف عن المشورة، وهذا ولا شك جانب مهم من جوانب الاستبداد، لكنه ليس الجانب الوحيد لأن الاستبداد كثيراً ما يظهر في ظل القانون مرتدياً ثوب المشورة المزيّفة والتداول المصطنع، وقد أدرك ذلك بعض مفكرينا، وإن بدرجات متفاوتة من الوعي.

كما لم تغب عن أذهانهم أنواع الاستبداد، وإن بشكل ضبابي، مهما اختلفت

---

(٣٤) محمد عبده، «الشورى والاستبداد،» في: **حصاد الفكر العربي الحديث**، إعداد لجنة من الباحثين، ٥ ج (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠)، ج ٢: **في قضية الحرية**، ص ١٠٦.

(٣٥) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ١: **الكتابات السياسية**، ص ٨٣.

(٣٦) أديب اسحق، «الاستبداد في الحرية،» في: أديب اسحق، **الدرر**: **مقدمة تحليلية بقلم مارون عبود** (بيروت: دار مارون عبود، ١٩٧٥)، ص ٦٩ ـ ٧٢.

(٣٧) أديب اسحق، **الدرر**، جمع وتقديم ناجي علوش، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٩٠.

أسماؤه. فقد لاحظوا التفاوت في الثروة بين أفراد الأمة، والفساد الاجتماعي القائم، وأشكال التسلط الفكري التي يمارسها بعض المتعمّمين، والشلل التربوي الذي أصاب المجتمع، وحظّر كل أنواع الحرية وتسمياتها. لقد لاحظوا ذلك كله، وأطلقوا عليه أسماءً مختلفة وأوصافاً عدّة، واتّفقوا على وجوب التغيير والإصلاح.

إن مفكّري اليقظة العربية، بدءاً من الطهطاوي، وإن اختلفت أساليبهم في الإصلاح، إلا أنهم اقتربوا كثيراً من وصف الدّاء بأنه الاستبداد. وكان لا بد من بعض الوقت إلى أن يأتي الجيل الثّاني للروّاد الأوائل، فيدفع بالفكرة قدماً لتصبح أكثر نضجاً ووعياً.

من هذا الموقع، برز الكواكبي مبيّناً **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.** وبصدور هذا الكتاب للكواكبي، بدأ الفكر العربي من الاستبداد يتخذ موقفاً ناقداً ما زال مستمراً حتى وقتنا الحاضر، ويحتاج منا إلى قراءة أخرى لنرى مدى قابلية شعوبنا للاستبداد الذي ما زال علامة بارزة في حياتنا السياسية.

الفصل التاسع

الاسلام والاستبداد: مقاربة نقدية لمقولة «المستبد العادل»

عبد الله علي العليان(*)

قبل الشروع في المقاربة النقدية لمقولة «المستبد العادل» التي قال بها بعض الإصلاحيين المسلمين يجدر أن نناقش مفهوم «الاستبداد» في المدارس الفكرية الإنسانية بعمومها. . ما هو مفهوم الاستبداد؟ وما هي منطلقاته؟ وما هي الرؤية العربية الإسلامية لمقولة الاستبداد؟

إن كلمة «المستبد» (Despot) هي مشتقة من الكلمة اليونانية «ديسبوتيس» التي تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل، أو السيد على عبيده. ثم خرجت من هذا النطاق الأسري، إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه مماثله لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبيده[1]. والاستبداد [Despotism] يعني انفراد فرد أو مجموعة من الأفراد بالحكم أو السلطة المطلقة من دون الخضوع لقانون أو قاعدة، ومن دون النظر إلى رأي المحكومين[2].

(*) كاتب وباحث من عمان.

(١) انظر: إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، عالم المعرفة؛ ١٨٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٥٢.

(٢) **موسوعة السياسة**، أسسها عبد الوهاب الكيالي؛ مدير التحرير ماجد نعمة، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ج ١، ص ١٦٦. تحدث الكثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين عما أسموه بـ «الاستبداد» أو «نمط الإنتاج الآسيوي» وهي هيمنة الدولة في سياساتها المطلقة وملكيتها لوسائل =

وهذه السلطة المستبدة التي يتأثر بها الفرد أو بعض الأفراد هي تلك التي تمارس الحكم «دون أن تكون هي ذاتها خاضعة للقانون. فالقانون في نظر هذه السلطة قيد على المحكومين دون أن يكون قيداً على الحاكم. . . ومن هنا ففي وسع هذه السلطة أن تتخذ ما تشاء من إجراءات أو مواجهة الأفراد لمصادرة حرياتهم أو ممتلكاتهم». و«تكون السلطة استبدادية ما دامت لا تخضع في تصرفاتها للقانون، ولا يجد الفرد قضاء يبطل تصرفاتهم إذا صدرت على خلاف ما يقتضي به القانون القائم»[٣].

ويميّز بعض فقهاء القانون الدستوري بين الدولة القانونية والدولة البوليسية (Et. Police) على أساس أن الحاكم في الدولة البوليسية ـ على خلاف الدولة الاستبدادية ـ يكون مقيداً من حيث الغاية، لأن حريته في اتخاذ ما يراه من إجراءات مشروطة بأن يتحرى مصلحة الجماعة وليس مصلحته الشخصية[٤].

أما مفهوم الاستبداد في القاموس العربي الإسلامي، فلم يكن له ذلك المضمون السلبي الذي أشرنا إليه آنفاً في المرجعية الغربية، ولا يتقارب معه بشكل من الأشكال. فقد كان «الاستبداد» كمضمون في القاموس العربي الإسلامي يعني الحزم وعدم التردد في اتخاذ القرار وتنفيذه. ومن هنا تلك العبارة الشهيرة: «إنما العاجز من

= الإنتاج والتي تسيطر على كل المقدّرات الاقتصادية في هذه الدول، وأن هذه الأفكار التي تحدثوا عنها في مسألة «الاستبداد الشرقي» انطلقت بعد حركة التنوير في الغرب، وبروز الأيديولوجيات المناهضة للبابوية بعد إقصائها عن الحياة العامة. وفي اعتقادنا أن الاستبداد عرفته كل الشعوب والحضارات والأيديولوجيات، ولم تستثن منه أي حضارة، لكن بمقاييس مختلفة ومتعددة.. فقد وجد الاستبداد في الغرب كما وجد في الشرق، وهذه مسألة لا تحتاج إلى مزيد من الاستقصاء والبحث. انظر: عادل عبد المهدي، «دولة الاستبداد الشرقي.. دولة الغرب في الشرق،» في: عادل عبد المهدي، **إشكالية الإسلام والحداثة** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١)، ص ١١٧ ـ ٢٣٨.

(٣) انظر: ماجد الغرباوي، **إشكاليات التجديد** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١)، ص ١٥٦. وقد عرّف عبد الرحمن الكواكبي الاستبداد تعريفاً موافقاً للتعريف الغربي بحكم أنه اطلع على مضامين الاستبداد في الفكر والسياسة في الغرب. ومما قال في تعريف الاستبداد، هو: «غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النقيصة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة». انظر: عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **الكواكبي**، اختار النصوص وقدّم لها أدونيس وخالدة سعيد، ديوان النهضة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٢)، ص ٢٨، وجورج كتورة، **طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد: دراسة تحليلية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٧)، ص ٢٧ ـ ٣٢.

(٤) يرى د. محمود عاطف البنا: إن هذه التفرقة بين الدولة الاستبدادية والدولة البوليسية لا تؤثر في موضوعنا المطروح، فكلتاهما دولة غير قانونية، حيث لا يخضع فيها الحاكم للقانون، وليس للأفراد حقوق تجاه الدولة. وإذا كان للإدارة في الدولة البوليسية سلطة تقديرية مطلقة في اتخاذ الإجراءات التي تحقق الصالح العام للجماعة، فإن الحاكم في الدولة ـ مهما بلغت درجة الاستبداد قلّما يعترف بأنه يمارس السلطة لمصلحته الشخصية. انظر: محمود عاطف البنا، **الوسيط في النظم السياسية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٨)، ص ٩٦.

لا يستبد». هذا هو معنى الاستبداد في المرجعية العربية، خصوصاً عندما يقرن بـ «العدل». فالعدل يفقد مضمونه مع العجز عن تطبيقه. أما الاستبداد من دون عدل، فكان له اسم آخر في المرجعية العربية وهو «الطغيان»[٥].

جاءت مقولة «المستبد العادل» في إشارة إلى سيرة الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في الحكم والإدارة، ولكن هذه المقولة جاءت محرّفة عن معناها بحيث لا تعبّر عن المفهوم الذي أشرنا إليه آنفاً، وهو «الحزم» و«عدم التردد في اتخاذ القرار»، وإنما بمعنى الاستبداد وفق المفهوم الغربي، وهو الانفراد بالرأي والسلطة من دون أن تكون هذه السلطة خاضعة للقانون ومن دون النظر إلى رأي المحكومين. . . الخ.

فكيف انتقل هذا المفهوم «الاستبداد» بمضامينه وحمولته الفكرية الغربية إلى المفهوم العربي الإسلامي؟ ومن هو قائل هذه العبارة؟ وهل قصد بعبارة «المستبد العادل» بمعناها الغربي تلك المضامين السلبية؟

شاعت مقولة الاستبداد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بين الإصلاحيين الإسلاميين من خلال بعض كتابات ومقالات مختلفة، ومن هؤلاء عبد الرحمن الكواكبي في كتابه **طبائع الاستبداد**، وجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده من خلال مجلتهما مجلة **العروة الوثقى** التي كانت تصدر في باريس. ويورد د. إمام عبد الفتاح إمام أن مقولة «المستبد العادل» انتقلت من أوروبا إلى الشرق. . فالحل الذي ارتآه جمال الدين الأفغاني لمشكلات الشرق إنما هو «المستبد العادل» الذي يحكم بالشورى، وقال ما نصه: «لن تحيا مصر، ولا الشرق بدوله، وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منهما رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير تفرد بالقوة والسلطان»[٦]. وهذه المقولة التي قالها الإمام جمال الدين الأفغاني لا تعني أنه أيّد الاستبداد بمضامينه المعروفة، إنما في اعتقادنا قصد الحزم والقوة والعدل في ظل الظروف التي يعيشها العالم الإسلامي في فترة تكالب الدول الاستعمارية للسيطرة عليه. فهذا القول لا يؤكد أنه يؤيد الاستبداد السلبي بمفهومه الدكتاتوري المتسلط.

كما أورد د. محمد عابد الجابري في كتابه **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية** أن الشيخ محمد عبده تحدث عن نموذج «المستبد العادل»، وقال ما نصه «إنما

(٥) محمد عابد الجابري، «المستبد العادل.. بديلاً للديمقراطية!،» **الاتحاد** (الإمارات)، ٤/ ٦/ ٢٠٠٢، ص ١٠.

(٦) إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، ص ٧٢.

ينهض بالشرق مستبد عادل»، مستبد «يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً»[٧].

الواقع أن مقولة «المستبد العادل» التي قال بها الشيخ محمد عبده أو «الحاكم القوي العادل» التي قال بها جمال الدين الأفغاني في مناسبة واحدة فقط، لا تعبّران عن موقف ثابت في مسألة الاستبداد من هؤلاء الإصلاحيين المسلمين، حتى وإن كان مفهوم «الاستبداد» الذي قصداه يتوافق مع مفهومه في الغرب، ولربما جاء قبل أن تتكشف لهما الآثار الوخيمة للاستبداد، أما إذا كان مقصدهما «الاستبداد» بمعناه العربي الإسلامي، كما أشرنا، فإن المسألة واضحة وتتقارب مع ما طرحاه في كتاباتهما ومقالاتهما الإصلاحية.

وهذا أيضاً لا يستقيم إن كانت الإشارة ـ المستبد العادل ـ قصد بها سياسة اتبعها الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وهذا ما يعد مخالفاً لسياساته ومواقفه وأعماله العظيمة في الشورى والعدل والمواقف الإنسانية الأخرى التي تخالف مفاهيم الاستبداد وتطبيقاته العملية. ولنا وقفة مع بعض المواقف التي سنأتي عليها لاحقاً، والأجدر بنا أن نتجول قليلاً في كتابات الإصلاحيين الإمام جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده حتى يمكن أن نتعرف على مضامين رؤيتهما

---

(٧) الغريب أن د. محمد عابد الجابري أشار إلى مقولة «المستبد العادل» في هذا الاقتباس المشار إليه آنفاً بأنها تعني الاستبداد مع العدل، لكنه في مقالته التي أشرنا إليها في مستهل تحديد مفهوم الاستبداد خالف هذا الرأي واعتبر أن مفهوم «المستبد العادل» في التراث العربي الإسلامي يعني «الحزم وعدم التردد في اتخاذ القرار وتنفيذه». وهذه الإشارة حول مسألة «المستبد العادل» كررها في كتابه مرتين، انظر: محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٧٨ ـ ٧٩ و١٣٠. ثم تراجع عنها في مقالة له، وقال فيها إن كلمة «المستبد العادل» لم يكن لها في المرجعية العربية القديمة ذلك المضمون السلبي الذي لها اليوم، واستشهد بالعبارة العربية المشهورة «إنما العاجز من لا يستبد»، انظر: الجابري، «المستبد العادل.. بديلاً للديمقراطية!»، ثم عاد د. محمد الجابري مرة أخرى وتراجع عن الفكرة السابقة، وقال ما نصّه: «لقد وجد الشيخ محمد عبده في نهاية مطافه السياسي والإصلاحي حلاً لهذه المشكلة في ذلك المصطلح الذي جمع فيه بين متناقضين مصطلح «المستبد العادل»! وهو مصطلح يحيلنا إلى «أفلاطون» الذي انتهى من تحليله ومناقشته لمسألة الحكم العادل إلى القول: «إنه لا يصلح أمر المجتمع إلا فيلسوفٌ حكيم». وفي فقرة أخرى من المقالة نفسها قال أيضاً: «كان محمد عبده يعتبر المطالبة بالحريات الديمقراطية من طرف التيار الليبرالي المصري خطأً وخطراً. انظر: محمد عابد الجابري، «الإصلاح السياسي بين واقعية «أرسطو» وسلفية محمد عبده!»، **الاتحاد**، ١٧/٨/٢٠٠٤. ففي مقالة له مشهورة كتبها بعنوان: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» نجده يقرر بكل قوة وإصرار أن الحكم النيابي البرلماني لا يفيد، ولا يصلح لمصر ودول الشرق وإماراته، بل لربما كان ضرره أكثر من نفعه. والحكم الأمثل في نظره هو حكم «المستبد العادل»، فهو يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً ما لا يستطيع النظام النيابي أو غيره عمله في قرون (ونحن نقول من جانبنا ماذا يعني هذا التناقض في طرح د. الجابري؟، فهل هذا يعني المقدرة على التلاعب بالألفاظ والمصطلحات؟ أم مجرد عدم بذل الجهد في البحث والاستقصاء في القضايا التي له فيها أحكام مسبقة، ولا يريد أن يحيد عنها؟!).

لقضية الاستبداد ومخاطره على الأمة والنهضة والتقدم[٨].

فقد كتب جمال الدين الأفغاني في مجلة **العروة الوثقى** العديد من المقالات هاجم فيها الاستبداد هجوماً عنيفاً، واعتبر أن الاستبداد أساس بلاء الأمة وشقائها. ومما قاله «إن الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، تلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير»[٩]. ويعلق د. عبد الإله بلقزيز على طرح الأفغاني بقوله: إن «نقد الاستبداد في الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث.. جرى الاعتناء ـ في الأولى ـ بالكشف عن جذور هذا الاستبداد في أزعومة الحق الإلهي التي قامت عليها فكرة السلطة الدينية في الإسلام، وكان الاستذراع بها من قبل الحكام طريقاً لهم إلى إطلاق يدهم في الدولة وحقوق الرعية. أما في الثانية، فجرى الانصراف إلى تعيين أشكال الاستبداد السياسي المختلفة، والكشف عن نظامه أو عن نمط اشتغال آلياته (بلغة عصرنا)»[١٠].

وفي مقالة الأفغاني حملت عنوان «الحكومة الاستبدادية»[١١] قال فيها جمال الدين: «إن من يساسون بالحكومة الدستورية تستيقظ فيهم الفطرة الإنسانية السليمة التي تحفزهم للخروج من حياتهم البهيمية الوضيعة لبلوغ أقصى درجات الكمال والتخلص من نير الحكومة الاستبدادية التي تثقل كواهلهم»[١٢]. كما أن جمال الدين

---

(٨) بعض العلمانيين روّج لمقولة «المستبد العادل» بأنها نتاج الفكر الإسلامي في السياسة والحكم، وشنوا حملة على الإمامين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده حول هذه العبارة، واعتبروا أن فكرة «المستبد العادل» جوهر فكرهما الإصلاحي، ومن هؤلاء: د. لويس عوض الذي هاجم الأفغاني في كتابه: **جمال الدين الأفغاني: الإيراني الغامض في مصر**، وردّ عليه محمد عمارة في كتابه: محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤).

(٩) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٤٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(١١) انظر: جمال الدين الأفغاني، «الحكومة الاستبدادية،» **جريدة مصر** (١٨٧٩).

(١٢) انظر: عمارة، **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه**، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦، لم يكن د. محمد عابد الجابري موفقاً في نقده لجمال الدين الأفغاني عندما قال عنه: «لقد رفض رفضاً صريحاً عنيداً الديمقراطية الغربية ومجالسها النيابية بدعوى أن الشعوب الإسلامية متخلفة وأن الانتخاب على الطريقة الأوروبية لا يمكن أن يسفر إلا عن مجالس لا تمثل الأمة ولا أهدافها ولا مصالحها الحقيقية. وفي هذا المجال أيضاً لم يقدم أي بديل ولا مشروع بديل»، انظر: الجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، ص ٧٤. إن للأفغاني آراء عظيمة ورائعة في مسألة «الأمة مصدر السلطات» كما سردنا آنفاً ولا أدري لماذا هذا التجاهل والتقليل من جهود الأفغاني الإصلاحية؟ ولم يقتصر الجابري في نقده في هذه المسألة بل تعداها إلى قضايا كثيرة لا يتسع المجال =

الأفغاني ـ عند المنصف الأمين كما يشير د. محمد عمارة ـ لا يدع مجالاً للشك في انحيازه إلى مبدإ «الأمة هي مصدر السلطات» في سياسة المجتمع، «بما يعنيه ذلك من ضرورة «استمداد السلطة الزمنية قوتها من الأمة»، والتزامها بتحقيق مصالح الأمة وحقوقها، وخاصة «في الأمن.. والعدل».. وذلك عملاً بالمبدإ القائل، وفق ألفاظ الأفغاني: «إن الإرادة الحرة للشعب الحر هي القانون»!.. وفي هذه المعاني المحددة والواضحة، يقول جمال الدين الأفغاني: «إن السلطة الزمنية، بمليكها أو سلطانها، إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن، وتوزيع العدالة المطلقة، إلى آخر ما في الوازع والسلطان من المنافع العامة»[١٣].

ولم يتوقّف إيمان جمال الدين الأفغاني بالحكم الدستوري ـ النيابي، بل واصل دعوته القوية المزلزلة، فيقول: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق، بدوله وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً، يحكمه بأهله، على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة: الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيّدة. وحكم مصر بأهلها إنما أعني به: الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح. وإذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء: «الحرية» و«الاستقلال»[١٤].

صحيح أن جمال الدين الأفغاني عاصر مشكلات الأمة الإسلامية الصعبة، وأوضاع الخلافة المتردية المتخلفة، فركز جُلّ اهتمامه على تقوية الخلافة واشتداد عودها تجاه تكالب الغرب عليها لضعفها، فكانت وحدة الأمة هي شغله الشاغل بقلمه وفكره ووجدانه في إمكانية «بناء دولة إسلامية قوية هنا أو هناك تأخذ على عاتقها مهمة تحرير الإسلام والترقي به وتوحيده للوقوف في وجه الغرب». ومن ناحية أخرى، لم يكن التأييد للحكم الحميدي ـ ويقصد السلطان عبد الحميد العثماني ـ الذي عبّر عنه الأفغاني، تأييداً غير مشروط، فهو قد ربطه بعدد من المطالب

= لمناقشتها، لكنها لا تصمد كثيراً عند الباحث المنصف والأمين. ومن الحق أن نذكر أن د. عبد الإله بلقزيز في كتابه **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** كان في غاية الدقة والعمق والحفر المنهجي العادل في مسألة الدولة في الفكر الإسلامي. ولذلك في اعتقادنا يعد أحد الباحثين المعاصرين القلائل الذين أعطوا جهود هذين المصلحين الكبيرين الأفغاني وعبده حقهما من الإنصاف والتقييم العادل بعيداً عن المغالاة والابتسار.

(١٣) عمارة، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٩، وقد أسقط د. إمام عبد الفتاح إمام الفقرة التي قالها الأفغاني: «لأن بالقوة المطلقة: الاستبداد.. ولا عدل مع القوة المقيّدة»، انظر: إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، ص ٧٢. (وهذا يعني أن الأفغاني لم يقصد بالحاكم القوي العادل «المستبد العادل»، إنما الحزم والقوة المقيّدة بالدستور مع العدل.. وكأنه يشير إلى الأوضاع المتردية في مصر في ظل الاحتلال البريطاني في ذلك الوقت).

الإصلاحية الجوهرية المتصلة بـ «اللامركزية والحكم الشوري التمثيلي والسير في طريق الحرية المبددة للاستبداد»[١٥]، كما كانت للأفغاني آراء رائعة في الإصلاح السياسي والخروج من الراهن السلبي الذي وقعت فيه الدولة الإسلامية آنذاك، إذ أدرك «مبكراً أن كسب المعركة مع العدو الخارجي رهن بإنجاز إصلاحات داخلية جذرية: في المركز كما في الأطراف (الخديويات)، في الجيش كما في الإدارة. وذلك ـ على الأقل ـ ما يكشف عنه مشروعه الإصلاحي الذي تقدم به إلى السلطان عبد الحميد الثاني، وسائر ما حرّره في موضوعات الشورى والدستور والحرية (. . .)». وإذا كان الأفغاني قد أطلق آخر صيحة تحذير في وجه هذه الدولة قبل أن تقع الواقعة، فتدول وتؤول إلى زوال، فإنه «فتح الباب على مصراعيه أمام نقد الأسس التي عليها قوام تلك الدولة. . . وأزمتها: الاستبداد»[١٦].

ولذلك، فإن جمال الدين الأفغاني ركّز على إشكالية «الاستبداد» باعتباره رأس البلايا الذي ترزح تحته الأمة الإسلامية في ذلك الوقت، ولم يدُرْ في خلده الجمع بين «الاستبداد» و«العدل» أو الترويج لفكرة «المستبد العادل» التي روّجها البعض تحريفاً لفكره ونظرته العامة إلى مسألة السياسة والحكم والدستور. ومن هنا، فإن الأفغاني يفهم الاستبداد بأنه «غياب العدل والشورى وعدم تقييد الحكم بالدستور». فقد «أخنى الدهر على الشرق بكلكله ومرت عليه زلازل العسف والجور، وأشكال الاستعباد، حتى تأصلت في نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة والخلود إلى الرقاد». ويرى بأن «إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى وانتخاب نواب عن الأمة» هو «البديل لهذه الحال والعلاج لذلك الداء»[١٧]. ولهذا جاء تركيز جمال الدين الأفغاني على أولوية قيام سلطة مدنية خالصة، من دون أن تتداخل فيها عناصر الاستبداد وتوابعه تحت مسميات أخرى تتجاذب معه هنا أو هناك، و«تستمد شرعية وجودها من خلال حفاظها على مصالح المجتمع، وأن إرادة الشعب تشكّل القوة التي تخضع لها هذه السلطة». بكلمة أخرى، يقيم الأفغاني السلطة على أساس من إرادة الأمة، و«لم يتوخَّ من أجل تأكيد شرعيتها البحث عن أساس ديني لها»[١٨].

وهناك الكثير من الآراء الرائعة والقوية التي تجعل الأفغاني أحد المنافحين عن

---

(١٥) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٢٥٦.

(١٦) بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(١٧) أحمد شكر الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٥٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.

الدستور والحرية والديمقراطية والرافضين للاستبداد بصورة لا تقبل الجدل، أما الشيخ محمد عبده فلم يكن أقل من أستاذه جمال الدين الأفغاني في نقده وهجومه على الاستبداد وآثاره السلبية الخطيرة على الأمة بأكملها. وقد كتب العديد من الآراء الجديرة بالتقدير في السياسة والحكم والشورى ونبذ الاستبداد، ومن ضمن ما قاله إن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، و«لا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة». نعم، هناك شرط فيه أن يكون مجتهداً، أي أن يكون من العلم باللغة العربية وما معها ـ مما تقدّم ذكره ـ بحيث يتيسر له «أن يفهم من الكتاب والسنّة ما يحتاج إليه من الأحكام، حتى يتمكن بنفسه من التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معاً. فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصّبه والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»[١٩].

وعند الشيخ محمد عبده في مسألة التمييز بين السلطة المدنية في الإسلام والسلطة الدينية، كما وجدت في الغرب قبل قيام حركة الإصلاح الديني في القرن السابع عشر، أنه في الإسلام لا يجوز لصحيح النظر «أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "ثيوقراطياً"، أي سلطاناً إلهياً، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه»[٢٠].

من هنا كان الشيخ محمد عبده واضحاً وناجزاً في مسألة التمييز بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، وعندما كان يساجل ضد فكرة وجود سلطة دينية في الإسلام ـ كما يقول د. عبد الإله بلقزيز ـ «لم يكن يجاري المستشرقين (رينان، هانوتو... الخ.)، ولا كان حتى يقارعهم بحجتهم، بل كان يتوجه بالخطاب إلى أولئك الذين تذرّعوا بالمسألة ليؤسسوا عليها حكماً سياسياً استبدادياً، على خلفية قولهم إن الإسلام لا يقيم فاصلاً فيه بين الدنيوي والروحي، الزمني والديني. فإذ ينكر محمد عبده «جمع السلطتين في شخص واحد»: أي السلطة الزمنية والسلطة الدينية، يذهب ـ أبعد من ذلك ـ إلى

---

(١٩) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، تحقيق ودراسة الدكتور عاطف العراقي (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، ص ١٣٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

التأكيد على أنه ليس في الإسلام «تلك السلطة التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية . . »[٢١].

ولذلك، فإن الشيخ محمد عبده قد اهتم بالجانب السياسي الإصلاحي البعيد عن مقولة «المستبد العادل» التي قيلت عنه، وقد أرجع الشيخ محمد عبده فساد الأوضاع السياسية، كما يقول د. برهان غليون «إلى سبب رئيسي هو فساد تربية الحاكم والمحكوم معاً، حتى جهل الأول مسؤولياته تجاه الأمة، وغابت عن الثاني حقوقه على الحاكم. ولذلك اعتبر أن إصلاح التربية الإسلامية هو الطريق إلى إصلاح الأوضاع السياسية. وقد أقام على هذه الرؤية نظرته التي تجعل من تكوين الرأي العام وتقدم تربيته حجر الزاوية في العمل السياسي من أجل التغيير. ومن الطبيعي أن يؤدي به ذلك إلى تبني الليبرالية ورفض الثورية والانقلابية التي تعتقد أنها بمجرد تغييرها للمراسيم القانونية قادرة على تغيير المجتمع وإصلاحه»[٢٢].

وقد أوضح الشيخ محمد عبده في كثير من الأفكار التي طرحها في مدنية السلطة في الإسلام المؤسسة على الشورى وإجماع الأمة: «إن أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام، أعني المؤسسة على مبادئ الشورى، وإن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة»[٢٣].

---

(٢١) بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ٤٨.

(٢٢) انظر: عبد الله علي العليان، «العرب والسياسة: بحث في فكر د. محمد جابر الأنصاري،» في: كمال عبد اللطيف، محمد مالكي وعبد الله علي العليان، **الأنصاري وسوسيولوجيا الأزمة: ثلاث وجهات نظر: دراسات عربية متباينة الرؤية في فكر محمد جابر الأنصاري** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢٢١، وبرهان غليون، «محمد عبده مصير الفلسفة الإصلاحية،» في: برهان غليون، **الوعي الذاتي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٢٣) انظر: غليون، المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩. من ضمن النقد الذي يوجهه د. محمد عابد الجابري إلى المصلح الشيخ محمد عبده على اعتبار أنه يشكك في جدوى الحريات الديمقراطية، فقال: «لقد كتب في هذا الشأن مقالة مشهورة يحذّر فيها من إطلاق الحريات الشخصية قبل أن تترسخ التربية الصالحة في نفوس الناس، وكان يفضل «الكبسة» أي مداهمة الشرطة للناس في الأماكن التي تعتبرها «مشبوهة». ويرى أن «الكبسة على ما فيها من الخطر على النفس والأموال وشناعة الصورة، لو أحسن فيها القصد، لكانت أولى وأفضل، إلى زمن تتقدم فيه التربية فيكون لكل شخص زاجر من نفسه، فترتفع الكبسة بذاتها». انظر: محمد عبده، «خطأ العقلاء،» **الوقائع المصرية**، ٤/ ٤/ ١٨٨١، والجابري، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، ص ٧٨. ونحن نعتقد أن الموضوع المطروح كان حول الحريات المتعلقة بالمفاسد ـ كما يراها الشيخ محمد عبده ـ كالمراقص والملاهي وما يستتبعها من المساوئ الاجتماعية، وليس عن قضية الحريات السياسية، والمقصد الذي أوضحه الشيخ محمد عبده بـ «الكبسة» هو ما تقوم به الشرطة في الحفاظ على الآداب العامة، أو ما يسمى الآن في بعض الدول بشرطة الآداب!! فما دخل «كبسة» الشرطة بمسألة الديمقراطية النيابية والحريات؟!، والحق إنني شعرت بالأسى من هذا التحريف من قبل أكاديمي وباحث نجلّه ونحترمه.

ولا يستطيع باحثٌ عادلٌ ومنصفٌ أن ينكر ما شدّد عليه الشيخ محمد عبده في قضية مساوئ الاستبداد ومخاطره على الأمة والدولة، وبالتالي المجتمع، وكذلك تأثيره في التماسك الاجتماعي بصفة عامة. وقد أكد على مدنية «السلطة في المجتمع، ومدنية مؤسسات هذا المجتمع التي لا تفرّق بين المواطنين بحسب معتقداتهم، بل بحسب موقفهم من المجتمع ودورهم فيه». والمجتمع المدني عنده هو مجتمع المواطنين الذين قد يختلفون في العقيدة والمذاهب، إلا أنهم يتكلمون لغة واحدة ويحرثون في أرض واحدة، فالجميع إخوان، حقوقهم في السياسة والقوانين متساوية. وقد تمسك بالشورى كـ «أداة لكبح جماح السلطة والحاكم»(٢٤).

ومعنى المستبد هنا الذي قصده الشيخ محمد عبده ـ كما يقول برهان غليون ـ ليس المتعسف، وإنما «أن يرجع الأمر في تنفيذ الشريعة إلى فرد واحد، فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل. لكن تقييد الحاكم بالشريعة غير كاف، إذ لا بد من طائفة تتحقق بمعاني الشريعة، فيقوّمونه عند انحرافه ويحضّونه على ملازمتها»(٢٥).

وهذا يعني أن المقصود بـ «المستبد» هو الشخص الحازم العادل الذي يضع الأمور الموكولة إليه في حزم وعدل وقوة من دون تردد في اتخاذ القرار، وقد تم توضيحها آنفاً في تحديد المفهوم السلبي للاستبداد في التاريخ الأوروبي، والتفرقة بينه وبين مفهوم الاستبداد في التراث العربي الإسلامي.

إذاً، فإن تهمة الترويج لفكرة الاستبداد ومقولة «المستبد العادل» من قبل المصلحين الكبيرين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ليست دقيقة وظالمة في أحيان كثيرة. والآراء التي سردناها من قبل عن هذين المصلحين تكذّب ما قيل عنهما من أنهما دعَوا إلى فكرة «المستبد العادل» مع أن الاستبداد لا يجتمع مع العدل، وتلك قضية محسومة منطقياً وعقلانياً(٢٦).

---

(٢٤) الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**، ص ٥٩.

(٢٥) غليون، المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٦) لم أشأ أن أتطرق إلى فكرة ونظرة المصلح الكبير عبد الرحمن الكواكبي عن الاستبداد ومخاطره، لأنه لم يشر إلى مقولة «المستبد العادل» التي هي مجال دراستنا، وقد طرح الكواكبي في كتابه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** كل مساوئ الاستبداد في مساراته المختلفة ووفق المضامين والمفاهيم الحديثة، لذلك لم نورد ما قاله عن الاستبداد، لكننا نرى أن الكواكبي عندما تحدث عن الاستبداد الديني، قال: إن هذا الحكم لا يصدق قطعاً على الدين الإسلامي، وقال إن كل من يقول إن: «القرآن جاء باستبداد مؤيّد للاستبداد السياسي أو مؤيّد به» هو مخطئ مطلقاً. فالحق هو أن الإسلام جاء بالحكمة والعزم هادماً التشريك (الذي يتضمنه الاستبداد) بالكلية ومحكماً لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والأرستقراطية. انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

وإذا رجعنا إلى التراث الإسلامي، وما قيل من أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) تنطبق على فترة خلافته فكرة «المستبد العادل» كما أشار البعض، فإن الآثار المفصحة عن مواقفه وسياساته التي اختطها هذا الخليفة ـ الملقّب بالعادل ـ تخالف وتناقض هذه الفكرة، وإن صح أنها قيلت عن خلافته، فهذا الخليفة (رضي الله عنه) عرف عنه الحزم والإقدام والعدل والشورى والديمقراطية بمقاييس عصرنا، لكنه لم يعرف عنه التعسف والاستبداد والظلم وفق المضامين المعاصرة.

ولم يعرف أحدٌ يرفع من قدر الشورى في كل عصور التاريخ ـ كما قال خالد محمد خالد ـ كما «يعرف من قدرها إيمان «عمر» بها، وأسلوبه في تطبيقها . . إن تطوّر الحياة السياسية في المدينة لم يكن يومئذ قد سمح للمؤسسات الديمقراطية أن تظهر، من «برلمان» وغيره . . ومع هذا، فقد ظفرت الديمقراطية من ذلك الرجل، وفي تلك البيئة، وذلك العهد، بخير فرص التألق والازدهار . . لم يحاول عمر قط أن يفرض رأيه، أو أن يملي مشيئته، ولم ينفرد ساعة من نهار بحكم الناس دون أن يشركهم معه في مسؤولية هذا الحكم مشاركة فعّالة صادقة . . »[٢٧].

ومن أقواله الخالدة في الشورى ونبذ الاستبداد واحتكار القرار (رضي الله عنه) ما قاله في آخر اجتماع، وكان عمر قد دعا فريقاً من الأنصار المشهود لهم بالحنكة ونضج التجربة. فتح باب المناقشة، وخشى عمر أن يجامله أحد في رأيه بوصفه أمير المؤمنين. فبدأ الحديث قائلاً: «إني دعوتكم لتشاركوني أمانة ما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرّون بالحق. خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني. ولست أريد أن تتبعوا هواي، فمعكم من الله كتاب ينطقَ بالحق. فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده، فما أريد به إلا الحق»[٢٨].

ومن المواقف الشهيرة على عدم استبداده واعترافه بالخطأ والرجوع عنه وهو في قمة السلطة والجاه عندما «رأى إحجام شباب المسلمين عن الزواج بسبب ارتفاع مهور النساء. . ورأى حلاً لذلك أن يحدد للمهور حداً أعلى، وما زاد على ذلك تأخذه الدولة كضريبة ويضاف إلى بيت مال المسلمين. . ووقف عمر يعلن رأيه على المنبر. فلا يمكن تصوّر من الذي عارض الخليفة وأعلن أنه بذلك يتعدى على سيادة القانون (وهو القرآن)، فلقد تصدت له امرأة في المسجد وقالت له: ليس ذلك يا عمر . . فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً**﴾[٢٩]. وهنا

---

(٢٧) خالد محمد خالد، **بين يدي عمر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ١٠٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢٩) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٢٠.

يعلن الحاكم على الملأ في تواضع ويسحب مشروعه من المجلس ويقول: «أصابت امرأة وأخطأ عمر»[٣٠].

وكان الخليفة الثاني (رضي الله عنه) حريصاً على تفادي الأخطاء ويرغب في الاستماع إلى ما يخالف آراءه ويرتاح إلى نقده في ما يتخذ من مواقف وسياسات قد تكون خاطئة، ويتسمّع «همس الناس حول شدته وصرامته حتى يخلو بنفسه مفكراً، ويدخل عليه حذيفة فيجده مهموم النفس باكي العين، فيسأله: ماذا يا أمير المؤمنين؟ فيجيب عمر: إني أخاف أن أخطئ فلا يردّني أحد منكم تعظيماً لي. . يقول حذيفة، فقلت له: «والله لو رأيناك خرجت عن الحق، لرددناك إليه». فيفرح عمر ويستبشر، ويقول: «الحمد لله الذي جعل لي أصحاباً يُقوّمونني إذا اعوججت».

إن أعظم مظاهر التكريم للمعارضة نراها في مواقف هذا العاهل الفذّ منها، وفي ولائه الوثيق لها، وتوفير كل فرص الطمأنينة والأمن، بل الإكبار لذويها. فهو يصعد المنبر يوماً، فيقول: «يا معشر المسلمين، ماذا تقولون لو مِلْتُ برأسي إلى الدنيا هكذا. .؟؟». فيشقّ الصفوفَ رجل ويقول وهو يلوّح بذراعه كأنها حُسام ممشوق: «إذاً نقول بالسيف هكذا». . فيسأله عمر: «إيّاي تعني بقولك. .؟؟». فيجيب الرجل: «نعم إياك أعْني بقولي. .!». فتُضيء الفرحة وجه عمر، ويقول: «رحمك الله.. والحمد لله الذي جعل فيكم من يقوّم عوجي. . .!!».

لم يكن هذا الموقف من أمير المؤمنين موقفاً استعراضياً، فعمر أكثر قوة وأمانة من أن يلجأ إلى مثل هذه المواقف، إنما كان سلوكاً صادقاً، ونهجاً تلقائياً مخلصاً، ينشد عمر من ورائه الوصول إلى الحق والطمأنينة إلى أنه يحكم أمة من الأسُود، لا قَطِيعاً من النّعاج. .!!![٣١].

وهناك الكثير من الآثار العظيمة لسيرة الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) تجعل من مقولة «المستبد العادل» كذبة كبرى جعلها البعض متكأً لا يخلو من الأغراض الخبيثة لتشويه سيرة هذا الصحابي الجليل، وللتغطية على مساوئ النظم الشمولية الاستبدادية في العصر الحديث، وقد تمّ اقتباسها من الغرب نفسه، كالتوتاليتارية والبسماركية والشيوعية والنازية والفاشية التي انتشرت أفكارها في العصر الحديث، ولم يكن التراث السياسي الإسلامي مطروحاً للتطبيق في هذه البلدان العربية قبل استقلالها عن الاستعمار وبعده، سواء في الدول العربية التقليدية التي تبنّت الأفكار

---

(٣٠) أحمد شوقي الفنجري، **الحرية السياسية في الإسلام** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٣)، ص ٢٤٢.

(٣١) خالد، **بين يدي عمر**، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

الليبرالية الرأسمالية، أو الدول الوطنية التي اختار أغلبها النظم الشمولية.

وإذا ما دقق الباحث الأمين في النظم المعاصرة في عالمنا المعاصر التي تخلصت من الاستعمار في منتصف القرن الماضي وبعده، يرى أن هذه الدول اقتبست فكرة الاستبداد من الغرب نفسه، وربما أنه ـ أي الغرب ـ شجع البعض بصورة أو بأخرى على هذه الأفكار الاستبدادية ربما بهدف الانتقام من هذه الدول وشعوبها التي ناضلت لنيل الاستقلال، ودخلت في مساوئ الاستبداد(٣٢).

إذاً، فإن قضية «المستبد العادل» التي روّج لها بعض العلمانيين المتطرفين الذين ركزوا على مقولة تأثير فكرة «المستبد العادل» في مجمل المشكلات السياسية غير الديمقراطية القائمة في وطننا العربي، هي مقولة أقرب إلى الأسطورة الوهمية من الحقائق الواقعية.

وهذا الاستبداد يرفضه الإسلام وينكره تماماً باعتباره أسلوباً سيئاً للإدارة والحكم، فالاستبداد السياسي مثلاً يعد أكثر ألوان «الاستبداد ظهوراً يقوم في ما يقوم على خنق حرية الرأي في مستوى التعبير عن الرؤى التي تعالج مظاهر الشؤون العامة للأمة في توصيف أسبابها، وبيان طرق معالجتها، والحجاج عن تلك الرؤى، ومعارضة ما هو مطروح من قبل الجهات الرسمية في ذلك. وقد يتجاوز الاستبداد السياسي مرحلة المنع لحرية الرأي إلى مرحلة البطش بمن أتيحت له فرصة للتعبير بطريقة أو بأخرى. وكلّ هذا أمر سائد في كثير من البلاد الإسلامية، وقد يختلف من جهة إلى أخرى بالدرجة، ولكن يتفق في النوع»(٣٣).

والاستبداد السياسي الذي وقعت فيه الكثير من الشعوب الإسلامية لأمد طويل، وظلت إلى اليوم ترسف في قيوده، ليس مردّه إلى أن الإسلام نقصته عناصر معينة، فأصيب معتنقوه بضعف في كيانهم، كما يصاب المحرومون من بعض الأطعمة بلين في عظامهم أو فقر في دمائهم.

كلا.. ففي تعاليم الإسلام «وفاء بحاجات الأمة كلها وضمان مطمئن لما

---

(٣٢) انظر: العليان، «العرب والسياسة: بحث في فكر د. محمد جابر الأنصاري،» ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٣٣) انظر: عبد المجيد عمر النجار، **دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين**، سلسلة أبحاث العلمية؛ ٦ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٧٣. يقول د. أسعد السحمراني في كتابه **العدل فريضة إسلامية والحرية ضرورية إنسانية** «إن الظلم والاستبداد مصدرا الشر والرذيلة في المجتمع، ومنبعا الفرقة والتفتيت لوحدة الوطن والأمة، لأن الطباع البشرية للآدميين لا ينافيها ويضايقها أمر أكثر من الظلم. كما أن الحرية مصدر العزّة والوحدة، ومنبع العطاء والتضحية، ولأن مخاطر الظلم في هذا المستوى، لذلك كله توعّد الله تعالى الظالمين بسوء المصير على فعلهم».

تشتهي وفوق ما تشتهي من حريات وحقوق، إنما بطشت مخالب الاستبداد ببلادنا وصبغت وجوهنا بالسواد»[(٣٤)].

والاستبداد في نظر الفكر الإسلامي مرحلة من مراحل العودة إلى عصر الطغيان، وهو يعرقل مسيرة البناء الحضاري للأمة، كما أنه يحول بين الإنسان والإبداع «على مختلف المستويات، لأن الحرية من شروط الإبداع، فالمفكرون لا يشعرون بالأمان، ولا يستطيعون أن يعملوا في بلدان فقدت فيها الحرية، فالطغيان والإرهاب يجعل كل بحث عقيماً، ويطفئ هذه الشرارة غير الصلبة التي هي الفكر المبدع»[(٣٥)].

ومن هذه المنطلقات، حارب الإسلام الاستبداد ـ بمفهومه الحديث المعاصر ـ وعمل على التحذير منه ومن مخاطره على التقدم والنهوض، «وإذا كانت بذرة الاستبداد ومصادرة حرية الإنسان هي بداية الطريق الذي أدى إلى الانحطاط الحضاري في الإسلام، فإن النهوض الحضاري الجديد لا بد من أن يبدأ من العودة إلى تحرير الإنسان المسلم من كل الأغلال والقيود، بناء على صحة القول القائل بأن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها. وكان صلاح أول هذه الأمة قد تمّ عبر إرساء مفهوم الحرية، بمعناها الواسع، حين جاء القرآن إلى الناس بمفهوم ﴿**ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم**﴾»[(٣٦)].

والنظم الاستبدادية ـ إياً كانت تسميتها من الناحية الأيديولوجية والفلسفية ـ تفرز أخلاقاً سلبية في المجتمع، منها «تحوّل النفاق إلى طبع مغروس، وعادة تمارس بلا تفكير. . وصار الدرهم والدينار قِبلة الناس وكعبتهم. . فخرجوا ـ وهم لا يشعرون ـ إلى وثنية حقيقية تتسلل إلى نفوسهم مع أنفاس كل يوم يعيشونه في ظلال الخوف والقهر. . حتى ينتهي بهم الأمر إلى عبادة فرد أو أفراد.. وإلى إسقاط كل القيم الموضوعية التي ترتبط بها حياة الأحرار والمواقف والمشاعر والأفكار.. وهذا منتهى التدني وقاع الهبوط، وهو أول الشرك الذي يصفه النبي (ﷺ) بأنه أشد خفاءً في تسلله إلى النفوس من دبيب الذرّ على الصفا (أي الحجر الأملس) في الليلة الظلماء»[(٣٧)].

---

(٣٤) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي** ([القاهرة]: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ٣٢.

(٣٥) عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩)، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠، **والقرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٥٧.

(٣٧) أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، طبعة جديدة ومزيدة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٢٦٥.

صحيح أنه كان هناك بعض الحكام المستبدين في تاريخ الإسلام، لكن الذي لا يدركه كثيرون ـ كما يقول فهمي هويدي ـ ولا يلحظونه أن هؤلاء المستبدين جميعاً لم يستخدم واحد منهم سلطة التشريع لتمكين استبداده أو إعطائه صفة شرعية، ولم تسمح له الشريعة بذلك.

إن الحاكم المستبد بقي في شريعتنا مستبداً خارجاً عن القانون، وسيبقى كذلك إلى الأبد. . إن استبداده يبقى في نظر الناس جميعاً استبداداً خارجاً عن القانون، وخروجاً على الشريعة وقوانينها[٣٨].

الخلاصة أن مقولة «المستبد العادل» التي قيل إن لها أصلاً في التراث العربي الإسلامي ونقلت عن بعض المفكرين المصلحين المسلمين في العصر الحديث تحتاج إلى مراجعة عادلة وحفريات فكرية في هذا التراث الكبير، تناقش من خلالها حقيقة هذه المقولة، ومفهومها الذي يتناقض مع التراث الإسلامي السياسي نفسه، ومع كتابات هؤلاء المصلحين والمفكرين قديماً وحديثاً[٣٩].

ونعتقد أن هذه المقولة «المستبد العادل» جاءت في سياقات غير دقيقة، وفهمت في غير مرادها، فإذا كان المقصود بعبارة «المستبد العادل» الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فإن تاريخ هذا الرجل يتنافر مع هذه السياسة ويتناقض معها، كما أن العبارة نفسها «المستبد العادل» تتناقض مع نفسها، إذ نعتقد أنه لا يجتمع العدل مع الاستبداد، وأن الحزم والقوة وعدم التردد لا تعني الاستبداد والظلم والتعسف.

---

(٣٨) فهمي هويدي، **تزييف الوعي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ١٢٢.

(٣٩) يرى الدكتور حسن الترابي أن الاستبداد الذي ظهر في الإمارة المطلقة في العصور المتأخرة تأسس من «ثقافة الجمود والاستسلام للواقع. وفي الكلام على العقيدة شاعت بين المسلمين المذاهب القدرية، حيث الكسب مكتوب على الإنسان لا يجاهد بدافع التغيير للتي هي أحسن عاجلاً وآجلاً استعانة بقوى الغيب متوكلاً، وكذلك من ولاه الله عليهم، فهو قدر من قضاء الله المقبول. وفي الفقه تعطّل الاجتهاد وإعمار العقل وعلوم التفكّر في الطبيعة وأصبح الزاد كله سمعيات الدين ومنقولاته، فلا تجديد في الفقه، ولا نهوض بعلم الأشياء لتترقى الحياة بما سخّر لها الله». انظر: حسن الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ٣١٥.

الفصل العاشر

الثقافة والاستبداد

(١)

الثقافة والاستبداد: مفارقات القوة والعنف والشقاق

إسماعيل نوري الربيعي(*)

السؤال عن الأزمة والتأزم وفوات الفرص والتراجع والانكفاء الذي يحيط بالأمة، ليس جديداً أو حتى طارئاً، فهو سؤال يتماهى في صلب الوعي العربي، منذ أجيال وأجيال، حتى اصطبغ هذا السؤال بالعديد من الرؤى والتصورات والاتجاهات، كل بحسب غاياته، حتى لتراه تارة حاراً سخيناً شديد الحماسة، يتفجر عواطف وألماً وأسى، وتارة أخرى تراه ملطّفاً رقيقاً لا تكاد تسمع له سوى هسيس الحروف، وما بين هذا وذاك، يكاد يكون السؤال هو بذاته وعينه وتصميمه، بمثابة الفنار أو النقطة الدالة التي يهتدي بها من غام عليه الطريق أو تضبّب، كأنه مجرد سؤال يتوق بحثاً عن الإجابة، لكل هذه التداعيات والارتباكات والرضّات والنكسات والهزائم المريرة التي تحيق بالأمة، لكن المضمر فيه يحيل إلى المزيد من الإيغال في مكنون التكوين التاريخي والثقافي العاطفي لهذه الأمة، حيث التأويلات والتفسيرات والتخريجات التي تترى من دون انقطاع، إلى الحد الذي تكون الإحالة فيه راجعة القهقرى إلى مرحلة التأسيس الحضاري

(*) باحث وأكاديمي عراقي في قضايا الفلسفة، مقيم في تورنتو، كندا.

العربي، بحثاً عن مكنون الصراع الذي احتدم، وكانت له العواقب التي تراكمت بكل هذا الحجم.

١ ـ ثقافة التخوين

أهواء وتوجهات، وشروحات تبدأ من دون أن تعرف نهاية أو انقطاعاً، فيما تتراكم التبعات على الواقع العربي الذي يبقى رازحاً تحت وطأة المعاناة والخذلان والخسران والفقد المرير. جدل مستعر حول الأفضل والمفضول، والأجدر والأحسن والأحق، حول منظومة السلطة العليا، تلك التي نشرت رزاياها وبلاياها على واقع الأمة، حتى كان الانقسام والتفتت والأهواء والرغبات الجامحة التي يتمّ حفزها وتحريكها من هذا الطرف أو ذاك، فيما يبقى التداعي والخلل على ما هو عليه. تداعيات ومواجهات عصفت بأبناء العقل والضمير والتراث والمعنى الواحد، حتى كان الخاسر الأكبر وسط هذه اللُّجة، قد تمثل بهذه الأمة المبتلاة بالشقاق والصراع والاحتراز والحذر والتشكيك والتخوين، بل حتى التكفير أيضاً، ليكوّن المركب الإشكالي، وقد بلغ ذروته في كل هذا الركام من الفقد والخسران.

ما هي التفاعلات التي ساهمت في تشكيل معالم الوعي بالسلطة في المجال العربي الإسلامي، وما هي المكوّنات التاريخية التي كان لها الأثر المباشر في ترسيم النظرة إلى السلطة، ولا سيما أن الرؤى الواقعية تدعو إلى أهمية النظر في جدلية الدنيوي والمقدس الذي رافق طبيعة التجربة العربية الإسلامية، بدءاً من دولة المدينة المتحققة على يد الرسول (ﷺ)، واستمراراً بدولة الخلفاء الراشدين، وقد تمّ الاسترشاد بالمضامين الإنسانية التي درج عليها الخلفاء الراشدون، حتى كان الاستهلال الضافي الذي قدمه الخليفة الراشد أبو بكر الصديق (رضي الله عنه): «لقد وُلّيت عليكم، ولست بخيركم»، حيث الشورى وأهل الحلّ والعقد والمساواة والتسامح والزهد والتفاعل الصميم بين الراعي والرعية. لكن التطورات اللاحقة فرضت توجّهاً من نوع آخر، حتى كان الملك العضوض الذي استهلته الدولة الأموية، لتعقبها الدولة العباسية. وفي خضمّ التداعي الدنيوي الذي استبد بمنظومة السلطة، كان التمسك بالمقدس بمثابة الطريق نحو إضفاء الشرعية، حتى كان لقب الخليفة الذي ظلّ متداولاً إلى لحظة سقوط الدولة العثمانية عام ١٩٢٤، فيما كان الواقع يشير إلى تدهور حال مؤسسة الخلافة التي غدت ألعوبة بيد السلاطين المتغلبة في الأمصار والولايات، أو حتى بالهيمنة والنفوذ الطاغي الذي قيّض للقادة الأعاجم أن يلعبوه على الخليفة ذاته، حتى إنهم آثروا الإبقاء على منصب الخليفة في سبيل الاستناد إلى الشرعية الصورية التي تبرّر لهم البقاء وتسوّغه.

٢ ـ الشرعي واللاشرعي

تتبدى الشرعية هنا بوصفها القاسم المشترك الذي تستند إليه توجّهات البقاء في السلطة، خليفة أكان أم من السلاطين المتغلبة. فعلى الرغم من جميع مظاهر القوة والنفوذ الذي تتحصن به مؤسسة السلطة، أو اللاإبالية التي تتبدى ملامحها حول طريقة التعامل مع الرعية، إلا أن البحث عن المسوّغات الشرعية تبقى حاضرة بارزة غير قابلة للإغفال عنها. وهذا ما تفصح عنه طريقة البحث المحموم عن البيعة الخاصة، أو البيعة العامة، التي راحت السلطة العربية المعاصرة تتقمصها، في سبيل تثبيت معالم حضورها وشرعيتها على الواقع.

وفي زحمة التكرار يتبدّى السؤال المهم حول الاستبداد، معنى وظاهرة وطريقة تفاعل وظهور، فهل هو ظاهرة عربية تخصّ مكوّنات وإفرازات مجتمع بعينه، أم هو ظاهرة تاريخية تتلبّسها سياقات وأنماط وتفاعلات اللحظة التي يتبدى فيها مكنون الفعل السياسي ضمن لحظة زمنية بعينها؟ لا ريب أن الاستبداد وصورة المستبد ما هي إلا نتاج لطبيعة الوعي السائد ضمن تفاعلات تفرضها المؤثرات السائدة. ومن هذا المعطى عرف التاريخ طغاة، تفوق توصيفاتهم الخيال، بل إن التهويمات والمبالغات أحياناً تبلغ الشطط إلى الحدّ الذي تكون فيه المرويات، وقد اختلطت بالكثير من الخرافة، قد دخلت مرحلة الالتباس بحيث يكون الالتباس حاضراً في طريقة التوصيف. وهكذا يترى الحديث عن الإسكندر المقدوني، أو نيرون الذي لم يتردد عن إحراق روما، أو حتى الحديث عن عصر الدكتاتوريات في روما، أو نظرية الحق الإلهي الذي ميّزت نظام الحكم المطلق في أوروبا العصور الوسطى. ومن هنا يكون الاستبداد نتاجاً موضوعياً لطبيعة الوعي السائد الذي يغلف مرحلة تاريخية لها مقايساتها واشتراطاتها الخاصة، بل إن الحديث عن الفصل في السلطات وبروز كلمة مواطن على صعيد التداول الاجتماعي لم تظهر للعيان إلا في أعقاب الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وقد رفعت ثالوث ؛الحرية ـ الإخاء ـ المساواة.

٣ ـ هجرة المعاني

في البحث عن معنى الاستبداد، تبرز أهمية الوعي بالسياق الثقافي السائد، حيث التنبه إلى مسألة الإسقاط التاريخي الذي يميّز حقبة بعينها، وما يمكن أن تتعرض له قيمة الأفكار إذا ما خضعت لعملية التهجير القسري، حيث الفصل المباشر عن المرجعيات والأصول المعرفية التي استقت منها مدلولاتها ومضامينها، والطريقة التي يتمّ بها إنتاج المعاني المتداولة، بل الاتجاهات الفكرية والنزعات السائدة ومستويات التفكير أيضاً التي تميّز حقبة تاريخية من الأخرى، بحدسٍ كهذا، ميّز عالم

الاجتماع بيير بورديو مضمون تداول الأفكار، وبمنطلقات كهذه، أسس ميشيل فوكو لمضمون القطيعة المعرفية من أجل الوقوف على المميزات الأصيلة والراسخة لكل مرحلة تاريخية، بعيداً عن فخّ الاستمرارية الذي يودي بالكثير من المعاني إلى هوة الجاهزية والتفسير المباشر والآني.

ولعل من المفيد هنا الإشارة إلى مفهوم «المستبد العادل» الذي راحت بعض الاتجاهات تعمد إلى الترويج له، باعتبار حالة النهل من التراث السياسي العربي، وحالة الإفادة من خصوصية التجربة، إلا أن طريقة التفاعل مع مفهوم من هذا النوع يبقى عرضة للقسر والتحوير، بل التلفيق أيضاً الذي يخلّ بالمعنى، إلى الحدّ الذي يكون الاضطراب حاضراً في أقصاه، بل إن مقوّمات التبرير التي يجتهد بها فقهاء السلطان لم تتردد من التقديم لاصطلاح كهذا والعمل على تقديمه بوصفه البديل الموضوعي الذي يمكن الإفادة منه، في تقديم النموذج البديل من السلطان الغشوم، وقد راحت أدبيات التلفيق السياسي تحرص على تكرار مقولة عمرو بن العاص: «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»، حيث السجع في أقصاه، وكأن المتعلقات هنا تقوم على جزالة البيان بإزاء قوة البرهان.

يبقى الوعي السياسي العربي مرتهناً بالكامل إلى سلطة الدولة، هذا على الرغم من التحولات الكبرى التي شهدها التاريخ السياسي في العالم، وإذا ما كانت التغيّرات والتطورات تترى، فإن المرجعيات الفكرية تبقى شاخصة في السعي نحو تفكيك معنى السلطة، باعتبار الثلاثية التي يؤسس لها عالم المستقبليات ألفن توفلر والمستندة إلى «العنف، الثروة، المعرفة»، إلا أن قاعدة الفهم العربي في مجال التداول تبقى راسخة ومنطوية عند المفهوم الذي أشار إليه أفلاطون، حيث المستبد الذي يعمد إلى السيطرة على السلطة بالقوة، ويعمد إلى ممارستها بالقوة، ليكون الموجّه الواحد والقائم على سيادة العنف.

ومن هذا الواقع يبرز مكنون التوجّه الطاغي الذي تتبدى به السلطة، بحثاً عن تكثيف الحضور من دون حدود أو حتى اقتصاد. فالترويج للسلطة العليا يتمّ من خلال تسخير مجمل الطاقات والإمكانات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية، حتى لتكون الصورة بمجملها عبارة عن عملية ارتهان وإخضاع كامل لمجمل الحقول المتوفرة والمتاحة. وإذا كانت فكرة الديمقراطية تقوم أصلاً على مسألة الحدّ من سلطة الدولة، كما يشير إلى ذلك ألان تورين، فإن التلفيق يبلغ أقصاه في المجال العربي، عندما يتمّ تسخير هذه الفعالية لصالح هذا المستبد من خلال التزوير في النسب الإحصائية التي تتبدى في تصوير مستغرق في الكاريكاتورية والسخرية المرّة، حيث النتائج التي تبلغ الـ ١٠٠ بالمئة أو في أحسن التقديرات الـ ٩٩,٩٩ بالمئة.

٤ ـ عقلية الاستبداد

المتتبع للشأن العربي لا يعدم أن يلاحظ حالة السكون الطاغي، واللاإبالية التي راحت تنشر أذيالها على الفضاء العربي بعمومه، حيث الركود والفشل والاتكالية والإحباط وتوقف الفعاليات وانعدام الإرادة وغياب المبادرة، وهي حالة من النكوص اللافت الذي راح يغلّف كل شيء إلى الحدّ الذي راح الجميع يتساءل عن هذه الحالة البائسة التي بلغها الوضع العربي الذي لا يتوقف عن السلبية التي راحت تنشر ظلالها الثقيلة على المواطن، بل تخطته لتصل إلى أحوال وأوضاع السلطة ذاتها. وبقدر الاهتمام والانشغال بالظروف العسيرة والمعقّدة التي يعيش المواطن العربي تحت كنفها، حيث الأوضاع الاقتصادية المزرية والرقابة الأمنية الصارمة التي يقوم عليها جيش واسع وكبير من العسس والبصّاصين والوشاة، فإن النتيجة لا بد من أن تتبدى في هذه الصورة القاتمة والمزرية، والمتمثلة بالصمت المطبق إزاء القضايا الكبرى والمصيرية إلى حدّ راح فيه المواطن يعمل جاهداً من أجل الحفاظ على البقية الباقية من ذاته الممزقة التي أوهنها العسر والفاقة والحرمان والتكميم والإرهاب المنظّم من قِبَل المؤسسة السلطوية.

من هذا الواقع المعقّد يكون المواطن قد أضحى أسيراً لمنظومة عبء العيش التي جهدت السلطة في توضيبها وتنظيمها بدقة متناهية، إلى حدّ صار فيه الشغل الشاغل للمواطن يتبدّى في الحصول على الحاجات الأساسية والمتطلبات التي تفرضها شؤون الحياة. ومن هذه الدوامة التي لا تعرف الانقطاع، يتمّ العمل على إقصاء المواطن وتنحيته عن أداء دوره الطبيعي والأصيل في الحياة وشؤونها العامة.

٥ ـ السلطة بوصفها غاية

من واقع الجهد المبذول نحو تصنيع الأزمات برزت حالة انعدام القدرة على مواجهة التحديات، فإن النتائج القصوى للإنهاك الذي يتعرض له المواطن، والابتكار الماكر والخبيث الذي تجتهد المؤسسة الأمنية في تصنيعه، تكون قد حطّت على المقاصد والغايات والآمال التي من المفروض أن تقوم مؤسسة السلطة بالعمل على إحيائها وإنعاشها في نفس المواطن، لكن الخوف والحذر والخشية التي تعتري الحاكم العربي، المفتقد أصلاً الشرعية، تكون بمثابة الموجهات الرئيسة نحو ترسيم معالم قيم واتجاهات لا غاية لها سوى الحثّ والحشد نحو الإعلاء من السلطة وتوسيع نطاق هيمنتها ورقابتها وسيطرتها على مجمل الحقول والقطاعات التي تزخر بها الحياة، بل إن الاتجاه نحو الإفساد في المضامين القيمية، والمحاولات الدائبة نحو تمزيق وحدة الصف الاجتماعي، وغرس القيم الشاذة في العائلة والوظيفة والمؤسسة الرسمية، باتت من

الوسائل المكشوفة التي لا تتردد السلطة الرسمية في الإفصاح عنها جهراً ومن دون تردد، إلى الحدّ الذي راح فيه أحد الرؤساء العرب يصرّح من خلال التلفزيون الرسمي لبلاده بأنه إذا توفرت للموظف الكبير فرصة النهب والسرقة من المال العام، فليفعل ذلك، ولكن إياه وخيانة النظام، فهذه من الكبائر ولا يمكن التسامح بها.

ومن واقع السيطرة الشمولية التي ينهجها نظام الحكم الاستبدادي على شعبه، تكون النتائج قد تعالقت عند هذا المكنون البائس والمستند إلى الهزال والسطحية والعبث الذي يغلف كل شيء، بل إن الاهتمامات والميول تأخذ طابعاً سطحياً، باعتبار إيثار المواطن السلامة بعيداً عن القضايا الكبرى والملحّة التي يكون طريقها من خلال التّماس مع السلطة. ومن هذا التشكل راح المجتمع يتداول مقولات من نوع بلايا السياسة ورزاياها، والوجع الذي يمكن أن تفرزه إشكالات معارضة السلطة، والفقد والخسارات الناجمة عن ذلك.

٦ ـ تصنيع المؤامرة

لطالما توقفت التوصيفات الطويلة عند مسألة المؤامرة التي تتعرض لها الأمة العربية، وكيف أن الأعداء الخارجيين يتربّصون لها بالشرّ، لكن الأوضاع التي يتمّ تفعيلها من خلال السلطة المحلية، الموصوفة بالوطنية عادة، تنبئ عن زخم أشد وطأة ومرارة من أولئك الخارجيين، بل إن المسوّغات التي راحت تتذرع بها السلطة تستند إلى تعميق هذا الأثر، لتجعل منه الأداة والوسيلة نحو إمرار غاياتها وأهدافها المتعلقة بأهمية الحفاظ على مصالحها الخاصة، وتكريس امتيازاتها على حساب مصلحة الوطن العليا في الكثير من الأحيان.

ومن هذا المسعى، صار التطلع الحثيث نحو إشعال مجال التأزيم وحثّ الجهاز الإعلامي الخاص بها نحو تكريس مجال التهديد، وأن القضية تتعلق بالوجود الوطني وأهمية المواجهة، حتى كان شعار: كل شيء من أجل المعركة بمثابة السيف المصلت على رقاب الجماهير، حيث الحشد للطاقات الممكنة من أجل توسيع نفوذ وصلاحيات الدولة عبر إعلان الأحكام العرفية والعمل على قمع حركات المعارضة ووسمها بالعمالة والخيانة والعمل لصالح القوى الأجنبية، هذا بحساب أن التهديدات ما زالت تطال الأدق والدقيق من التفاصيل الوطنية.

إن حشداً من هذا النوع كان كفيلاً أن يعمل على هدم المحتوى الوطني الأصيل والفاعل، ومن هنا تعرّضت إرادة العمل والتغيير وروح الابتكار إلى التعطيل، بل إن الفشل والركود صار بمثابة الملحّ والثابت في مجمل الحقول والقطاعات العربية، هذا بحساب انعدام الحرية وكبت التوجهات التي من شأنها أن تتطلع نحو التفكير العلمي

البنّاء والمدروس. لقد كان لحالة الارتهان التي اندمجت فيها السلطة العربية، أنها قد جعلت من الخيرات والمصالح والمنافع والقطاعات التي تزخر بها البلدان العربية بمثابة الإقطاع الخاص المكرّس نحو خدمة نخبة ضئيلة وصغيرة بعينها، إلى حدّ راحت فيه هذه الفئة تعمل على ترصّد ومراقبة الأنفاس على المواطنين، فيما أضحى الوطن مجالاً للمراقبة والمعاقبة، وكأنه يشهد رواداً أو نزلاء مستشفى لا يحق لهم التصرف من دون مشورة الطبيب المسؤول.

٧ ـ المنجز الاستبدادي

لقد تعرّضت كرامة المواطن العربي إلى الامتهان والمسخ على يد ثلّة من الأميين والجهلة الذين وصلوا إلى السلطة وصاروا يتحكمون بمصائر الناس، اعتماداً على روح المغامرة، حتى إن هذه الأخيرة باتت محلاً للشك. فقد راحت الوقائع تفصح عن المزيد من الحقائق الكاشفة لارتباطات هذه الفئات المغامرة بالمصالح الأجنبية بطريقة مريبة ومشبوهة. ومن هذا المعطى تتبدى حالة المقارنة التي راح المواطن ينسجها حول مرحلة الاستعمار الخارجي وما تحقق للبلاد خلالها، ومرحلة ما يسمى بالاستقلال الوطني، والاضطهاد والتنكيل الذي راح المواطن يتلقاه على يد سلطته الوطنية. وهذه الأخيرة لم تتورع عن تعطيل الممارسة الاجتماعية وإيقاف حركة الوعي واستنزاف الاقتصاد القومي في فعاليات أقل ما توصف به أنها قائمة على الغنيمة ومحاولة النهب المنظم إلى حدّ أخذت فيه هذه النخبة المحدودة بالتسابق في ما بينها من أجل تثبيت الحضور، والدأب على تعطيل الحياة الدستورية، والعمل على طرح البديل المستند إلى الدستور المؤقت الذي استمر في بعض البلدان العربية أكثر من أربعين عاماً وهو لا يزال مؤقتاً.

لقد ظلّ الترويع وسياسة الأزمة والحذر الشديد ملاصقين للمجمل من الفعاليات والاتجاهات التي تحكم توجهات المستبد، فمفهوم مثل التنمية تراه دائم الحضور بوصفه شعاراً للاستخدام المجاني، فيما الواقع يشير إلى التسلح الكثيف والمبالغ فيه الذي لا يتم استخدامه في المعارك أو التحديات المصيرية الكبرى، بقدر ما يتمّ تكديسه من أجل إرهاب المواطن البسيط وتركيعه. في المقابل، نجد التشدّق بشعار الإنسان باعتباره قيمة عليا، لكن التفاصيل تكشف عن مضمون ومحتوى هذه القيمة التي تتمثل عادة باعتباره الغاية المستهدفة أمنياً ورقابياً. ومن تصورات وتطلعات كهذه، يكون من الطبيعي أن يبرز مجال الفقد في أقصاه، حيث الهدر للطاقات والإمكانات المتاحة، وحيث التعطيل لمسار التاريخ، بل العمل أيضاً على التقاطع معه بقصدية تثير المزيد من الريبة والشكوك في هذا النموذج المتسلط.

(٢)
الازدواجية الثقافية وتكريس الاستبداد في الدول العربية

عزمي عاشور(*)

مقدمـــــة

لقد لعبت الظروف المجتمعية دوراً أساسياً في إعاقة عملية التحديث وعدم تجذرها بالشكل الإيجابي في بنية المجتمعات العربية، إذ شهدت منذ البداية عملية التحديث شقاقاً بين التقليدية والحديثة، وظهر منذ البداية على ما يبدو ما يشبه التناقض بين الاثنتين، فلم يحدث التزاوج الطبيعي بينهما. والنتيجة أنه منذ بدأ احتكاك الغرب في العصر الحديث بهذه المجتمعات، وذلك منذ قرنين (منذ الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨ على مصر)، ما زالت الثقافة الحديثة عاجزة عن النمو بشكل طبيعي داخل هذه المجتمعات، الأمر الذي رسّخ الكثير من السلبيات التي تمت ترجمتها في أوجه كثيرة، كالفقر والاستبداد والسلطوية.

ومع التطور الذي حدث في الحياة، كان من الطبيعي أن تحدث فجوة رهيبة بين هذه المجتمعات وغيرها من المجتمعات الغربية، خاصة في ظل طغيان الثقافة التقليدية وتأخر عملية التآلف بين الثقافتين، وذلك ببروز سلبيات ثقافية تعمل في مجملها ضد عملية التحديث أو الإصلاح. من هنا، يمكن القول إن المجتمعات العربية

(*) كاتب وباحث وصحافي في مجلة **الديمقراطية** ـ القاهرة، مصر.

مرت في أكثر من مرحلة في تجربتها التحديثية، وبخاصة دول مثل مصر، ولم يكتب لها النجاح خلال هذه المراحل.

أولاً: مرحلة عدم الاستيعاب لقيم التحديث (مرحلة التأسيس)

هي المرحلة التي بدأت مع أول احتكاك لهذه المجتمعات مع الحضارة الغربية (الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨) واستمرت هذه المرحلة حتى منتصف القرن العشرين عندما تخلصت معظم البلدان العربية من الاستعمار الأجنبي لتبدأ بنفسها تجربتها الذاتية.

فقد مثلت الحملات الاستعمارية الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين المحور الذي من بدأت منه عملية الازدواجية التحديثية في هذه المجتمعات، لأن هذه الحملات مثلت همزة الوصل بين عالم متقدم وآخر متخلف، فجاءت معبّرة عن وجهة النظر الغربية في رغبتها في الاستفادة مما هو موجود في هذه المجتمعات من ثروات على حساب المجتمعات الأخرى التي ما زالت تعيش على الأفكار والثقافة التقليديين. وهذا الالتقاء غير الطبيعي بين العالم المتقدم والعالم المتخلف أوجد أول سلبية التصقت بسلوكيات هذه المجتمعات، وقد ظلت مستمرة معها حتى الآن، وتجسدت في الانفصام بين مظاهر التحديث والقيم التقليدية. فهذه المجتمعات لم تستطع أن تتخلى عن قيمها التقليدية أو حتى تعمل على تطويرها، كما أنها لم تستطع أن تندمج مع القيم الحديثة. وهو ما اعتبر أحد المعوقات الأساسية لعملية التحديث. فالالتقاء غير الطبيعي بين الثقافتين عبّر عن الرغبة والطمع لدى المستعمر الأجنبي في الوقت نفسه الذي عبّر فيه عن الجهل والتخلف لدى المجتمعات العربية التي تم استعمارها، مكرساً بذلك قيماً وثقافة تميل إلى السلطوية والقمع وتبتعد عن العقلانية والحرية للعقل البشري، إذ إنه كان من المحتمل أن يكون مختلفاً لو أن الرغبة في الاقتباس ومحاولة الاستفادة من مظاهر الحضارة الغربية نبعت من داخل المجتمع.

ثانياً: مرحلة التأقلم السلبي مع التحديث

هي المرحلة التي بدأت بجلاء الاستعمار الأجنبي عن الأراضي العربية في منتصف القرن الماضي، وكانت بمثابة بداية لتبلور نظم حكم ذاتية من داخل الأقطار العربية تتولى برامج التنمية والتحديث داخل مجتمعاتها. إلا أن الواقع على ما يبدو كان أكبر من طموحات قيادات هذه الدول، فلم تحدث تنمية حقيقية للإنسان العربي في هذه الفترة في ظل الأوضاع والسرعة اللتين تسير بهما عملية التطور، في مقابل عدم وجود فاعلية أو تفاعل من المجتمعات الشرقية مع هذا التطور، نظراً إلى ما كانت

تتسم به، إما عجزاً في حالة الدول العربية الفقيرة التي تواجه مشكلات تنموية، أو استرخاء نتيجة للوفرة النفطية في بعض الدول.

وكان طبيعياً أن يصبح هذا الوضع أشد خطراً من الوضع السابق، فإذا كانت الفترة السابقة قد شهدت مشكلة الصراع بين القيم الحديثة والقيم التقليدية، فإن الأمر في الوقت الحاضر تعدّى في خطورته مرحلة هذا الصراع، لأنه ساعد على خلق ازدواجية بين الاثنتين، مظهراً نمطاً ثقافياً استبدادياً يقيّد ويعوق عملية النهضة والإصلاح، وهو الأمر الذي صعّب من وجود مشروع نهضة ذاتية تنبع من هذه المجتمعات التي لا تجد عناء في أن تحصل على أحدث إفرازات الحضارة الغربية في ظل توافر الإمكانيات النفطية.

ومن هنا، فإن عملية بناء النهضة في الوقت الحاضر في البلدان العربية تحتاج إلى إعادة النظر أو الرؤية في المنهج، بطريقة تتوافق مع التطورات الموجودة في هذه المجتمعات، حيث إنه يجب الدخول في تفاعل جادّ مع هذه التطورات، ليس بتشجيع ثقافة التغييب المتخفية في أنماط استهلاكية تشبع رغبات الكبت التي تغذّيها ممارسات الاستبداد بأشكالها المختلفة التي هي أصبحت الملمح الوحيد الدال على اتصالنا بالآخر، وإنما بالدخول في تفاعل مع هذه الحضارة بما هو متاح من إمكانيات لدينا والعمل على تطويرها في المستقبل. ولكي يتمّ ذلك، يجب الاعتناء بالمدخل الحقيقي لعملية الإصلاح والتحديث التي تتمثل في العنصر البشري الذي ما زال مقيداً بأغلال السلطة والفقر والجهل انطلاقاً من أن البشر هم لبّ التحديث.

فعلى الرغم من مرور ما يقرب من قرنين على بدء دخول مصر في عصر التحديث (على سبيل المثال)، نجد أن المجتمع المصري ـ كمثال يقاس عليه في الوطن العربي بحكم ريادته في عملية التحديث بالمقارنة بغيره ـ متخلف ولم يستطع أن يحرز نهضة ذاتية تتناسب مع هذه الفترة الطويلة التي بدأت خلالها عمليات التحديث، إذ إن هذه التجربة، سواء في مصر أو في غيرها من البلدان العربية، اتسمت في مراحل لاحقة بالسطحية، من دون وجود الآلية الكفيلة بإنتاج مخرجات التحديث، كما تفعل المجتمعات المتقدمة، وذلك بافتقادها عملية الديناميكية الإنتاجية، واستبدالها بالديناميكية الاستهلاكية التي تتسارع في استهلاك منتجات التحديث الغربية، وهو ما ساعد على تسطيح هذه المجتمعات وتفريغها من المؤسسات الإنتاجية.

هذا فضلاً عن أن الصراع قد بدأ يدبّ داخل هذه المجتمعات بين التحديث والتقليدية، سواء كان ذلك في شكل علني أو خفي، وقد خلق بيئة غير صحية للتطور، وهو ما انعكس بتأثيره السلبي على قدرة المجتمع على استيعاب قيم التحديث

المتجددة داخل المجتمع، وقدرته على الموازاة بين عملية الاستهلاك لمنتجات هذه الحضارة والقدرة على المساهمة في عملية الإنتاج في مجالات المعرفة بتطبيقاتها التكنولوجية المختلفة. كما برزت هذه السلبية أيضاً في مظاهر أخرى للتحديث، مثل التحديث السياسي والثقافي وغيرها من المظاهر الأخرى التي بدأت تعكس التناقض بين التقليدية والتحديث في المجتمع.

ومن هنا، كان تجذّر القيم التقليدية في هذه المجتمعات وتناطحها مع القيم الحديثة من الأسباب الرئيسية في عدم سير العملية التحديثية بطريقة صحية في المجتمع، وهو التفاعل الذي قاد في النهاية إلى ظهور نوع من الصدام، وليس التفاعل، بين كل من القيم الحديثة والقيم التقليدية، وقد انعكس في أكثر من شكل أبرزها الصراع بين القيم السياسية التقليدية، وتوريث السلطة، وقيم الأبوة للنخبة السياسية، والقبلية والعصبية، والسلطوية، والقيم السياسية الحديثة كالديمقراطية وحقوق الإنسان، فضلاً عن الصراع بين هذه القيم والقيم الدينية الأصولية.

انطلاقاً من أن الواقع الاجتماعي والسياسي يعجز عن استيعاب القيم الحديثة، نستهل هذا الجزء بتساؤل: هل أدت حصيلة التفاعل ما بين الثقافة التقليدية والأفكار الحديثة بالفعل إلى ثقافة تتسم مخرجاتها بالاستبدادية التي تتمثل في مظاهر مختلفة؟

يمكن النظر إلى الثقافة على أنها تلخيص لتجربة المجتمع ووعيه بذاته وبمحيطه، وهي نافذة يطل من خلالها الباحث على كل نواحي الحياة العلمية والسياسية والاقتصادية والروحية للمجتمع، كما أنها سجل للقيم الأساسية التي تحكم الممارسة العلمية والسياسية والإنتاجية. ومن هنا، فإن طرح النهضة عبر ميدان الثقافة أمر في غاية الأهمية على اعتبار أن النهضة الثقافية (أو الثورة الثقافية أو التحرر العقلي) هي بالضرورة أساس النهضة الحضارية والمادية[١].

ولا تستطيع الثقافة أن تقوم بهذا الدور إلا إذا كانت ثقافة تتسم بالمرونة والقدرة على التكيف مع التطورات والثقافات الحية، وتنظر إلى الإنسان وتخاطبه كمثال ونموذج للإنسانية جمعاء قبل أن تنظر إليه كواقع قومي ومحلي. وفي المقابل، تتسم الثقافات المتراجعة بأنها تبرر قيمها الخاصة، من وجهة نظر قومية، وتربطها بخصائصها المحلية ولا تؤكدها كمنبع لقيم إنسانية عامة وكونية. والتناقض القائم في

---

(١) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ص ٢١ ـ ٢٢.

كل ثقافة بين واقعها كثمرة ونتيجة لصيرورة اجتماعية ـ تاريخية، وبين نزوعها أن تكون ثقافة عالمية صالحة لكل زمان ومكان، هو مصدر الصراع والتفاعل والتبادل أيضاً بين الثقافات، والثقافة التي تؤمن بمحليتها تنغلق على نفسها، وهو الخطأ الذي وقعت فيه الثقافة العربية. ومن هنا، فالثقافة الحية أو العالمية هي الثقافة الحاملة للحضارة والمدنية، ونظرتها الإنسانية الشاملة هي التي تسمح لها بالادعاء والتحقق كمنبع لقيم تتجاوز التأكيد على الهوية في وجه الجماعات الأخرى، لتكون مصدر تكوين كل اجتماع بشري، فالحرية الفردية قيمة أساسية في قيام كل مجتمع مدني في العصر الحديث[٢].

إن موضوع علاقة الثقافة العربية بالنهضة، ومدى صلاحية أو عدم صلاحية الثقافة العربية في توفير القيم والمفاهيم المساعدة على التغيير الفكري والعلمي والسياسي والتكنولوجي، هو موضوع مطروح منذ ما يزيد على قرن. وقد تم طرح هذه القضية، بحيث اعتبرها البعض «عاملاً من عوامل التقدم، واعتبرها البعض الآخر عاملاً من عوامل التخلف والتأخر»[٣].

وإذا كان التقدم الذي حدث للبشرية على مدار القرنين الماضيين قد ساعد على تقريب المسافات بشكل كبير بين الثقافات التقليدية والثقافات الغربية وجعلها تتفاعل معها، إلا أنه على الجانب الآخر هناك ثقافات فشلت في إيجاد صيغة مثلى للتأقلم مع الثقافة الحديثة، وكانت الثقافة العربية من بين هذه الثقافات. فعلى الرغم من أسبقيتها في الاحتكاك بالحضارة الحديثة، إلا أنها ظلت أسيرة لثقافتها التقليدية. ومن هنا، يمكن القول إنه اذا كانت الثقافة تستقر حيث تجد تربة صالحة لاحتضان هذه المنظومة العقلية والإنسانية وإخصابها، إلا أن الثقافة العربية ـ على الرغم من تجربتها السابقة في عصور الازدهار الإسلامي في القدرة على التلاقح مع الثقافات الأخرى ـ لم تستطع على مدار القرنين الماضيين خلع رداء التقليدية. فما هي أسباب فشلها في تعايشها مع القيم الحديثة بشكل فعال؟

ومع التطور الذي حدث في الحياة، كان من الطبيعي أن تحدث فجوة رهيبة بين هذه المجتمعات وغيرها من المجتمعات الغربية، خاصة في ظل طغيان الثقافة التقليدية، ولتأخر عملية التآلف بين الثقافتين ببروز سلبيات ثقافية تعمل في مجملها ضد عملية التحديث أو الإصلاح لهذه المجتمعات. فإذا كانت الفترة الأولى أفرزت النمطين: التقليدي والحديث، بشكل واضح، إلا أن الفترة الحالية أفرزت نمطاً،

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

ليس بالحديث وليس بالتقليدي، وإنما هو نمط أقل ما يوصف به أنه نمط استهلاكي للقيم الاستهلاكية الغربية، المتمسك بمخرجات الحضارة الغربية، من دون السعي لإفراز هذه المخرجات من بيئة هذه المجتمعات، أو على الأقل التكيف معها بشكل إيجابي، مثلما فعل غيرها من المجتمعات في الدول النامية الأخرى.

وهذا ما يحملنا على التساؤل: إلى أي حدّ تعتبر هذه الظروف المجتمعية ـ بوضعها التقليدي ـ مسؤولة عن فشل عملية التحديث في الوطن العربي؟ وهل أثبت الواقع الثقافي والاجتماعي بالفعل عجزه عن استيعاب القيم الحديثة، وبالتالي عدم التفاعل معها بشكل يعظّم الاستفادة من مواردها؟ إذ أثبتت الخبرة الماضية فشلها في صناعة التقدم، على الرغم من وفرة هذه الموارد التي تتمثل في البترول وغيره من الموارد، بل إن العكس هو الذي حدث، فإن هذه الموارد أصبحت أداة لتكريس الظروف المجتمعية التقليدية بسلوكياتها الاستبدادية، سواء القديم منها أو المستحدث، ولم تساهم في عملية التغيير أو الإصلاح. فمن الملاحظ أنه، إلى جانب البنيات الحديثة المنقولة إلينا من الغرب والمغروسة غرساً في قطاعات معينة من حياتنا، فقد بقيت هناك بنيات قديمة موروثة عن ماضينا تحتفظ بوجودها، وأحياناً بكامل قوتها وصلابتها.

والنتيجة هي أنه أصبحت مجتمعاتنا تعاني ازدواجية ـ على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية ـ تتمثل في وجود قطاعين أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية: **أولهما** «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي، مرتبط به ارتباط تبعية، **وثانيهما** «تقليدي» أو «أصولي»، إذ نجد القطاعين معاً منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل ويتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي، كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.

والإشكالية التي تواجهنا، ليست إشكالية الاختيار بين أحد النموذجين، ولا إشكالية التوفيق بينهما، بل إن الإشكالية التي نعانيها هي إشكالية الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، إذ إن موقفنا من هذه الازدواجية يتحدد بأننا نقبل بهذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي، فنبني مخططاتنا التنموية على أساس «تنمية» هذا الواقع المزدوج: ننفق على القطاعات «العصرية» من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم «التحديث»، كما نصرف على القطاعات «التقليدية» من أجل الإبقاء عليه وإحياء المندثر منها، باسم الأصالة. وفي الوقت نفسه، نرفض هذه الازدواجية على صعيد آخر: صعيد الحياة الروحية والفكرية، فهناك فريق **أول** يدعو إلى تبنّي القيم الفكرية العصرية التي تشكل جزءاً لا

يتجزأ من النموذج الغربي، وفريق **آخر** يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية وحدها، وفريق **ثالث** يلتمس وجوها للتوفيق[٤].

ومن هنا كان من الطبيعي وسط هذه الازدواجية أن تعجز الثقافة العربية بتنويعاتها كافة على تقديم نموذج يمكن من خلاله أن يحدث التغيير والتطوير داخل المجتمعات العربية، بل هذه الازدواجية خلقت ما يشبه حركة الرفض داخل هذه الثقافة للتطوير ومسايرة العصر، ووقفت من الآخر موقفاً سلبياً، ليس من مخرجات حضارته، وإنما من أفكاره وقيمه، وهو كارثة لثقافة تهتم بسطحية الحضارة ولا تهتم بفكرها وقيمها وعلومها. ولا بد من أن ذلك يفرغ هذه المجتمعات من أدوات النهضة والإصلاح. ومن هنا، فإن الثقافة العربية لم تنجح بأن تتكيف وتتلاقح حتى الآن مع القيم الحضارية الحديثة بشكل إيجابي شأن باقي الثقافات الأخرى، بل على العكس، إن هذه الثقافة تعاملت مع هذه القيم بمنطقها التقليدي، وكانت النتيجة أنها في الكثير من الأحيان تصادمت معها، وأفرزت حركات اجتماعية رافضة لهذه القيم، مضيفة إليها الثقافة الاستهلاكية لمنتجات الآخر، وهي ثقافة تفوق في استبدادها الثقافة التقليدية في كونها تسطح وتقتل القدرة على مواجهات الذات.

ثالثاً: التنمية المغلوطة وضعف التحديث

إن استمرار التخلف في ظل محاولات التنمية التي لم يكتب لها النجاح في الوطن العربي على مدار الأعوام الخمسين الماضية تشير إلى أن التنمية لا تتحقق إلا بنضال سياسي من القوى صاحبة المصلحة في التغيير ضد القوى السياسية صاحبة المصلحة في استمرار الأوضاع القائمة، إذ إن التنمية تتطلب نضالاً ضد النخب الاجتماعية المسيطرة داخلياً، والمستفيدة من استمرار الأوضاع القائمة، ونضالاً ضد ما سماه أحد علماء الاجتماع المكسيكيين بـ «الاستعمار الداخلي» الذي ترجع جذوره إلى حركة التحرر الكبرى في المستعمرات القديمة. فباختفاء السيطرة المباشرة للأجانب على المواطنين تدعّم مفهوم سيطرة واستغلال المواطنين بواسطة المواطنين، إذ إن النخب المهيمنة، مهما تشدّقت بمصالح الفقراء، لا تقوم إلا بحماية منافعها الخاصة وتدعيمها، ولا تتخلى عن مكاسب التنمية التي تحصل عليها طواعية. فالتغيير المجتمعي لا تقوده أمانٍ أو اعتبارات أخلاقية، وإنما يتوصل الناس إلى التنمية عن

(٤) انظر: محمد عابد الجابري، «اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي،» ورقة قدمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

طريق صراع مجتمعي بين قوى الشراسة، بحيث لا يُترك بديل آخر للقوى المعارضة والراغبة في التغيير[٥].

وإذا كانت تنمية الطاقات البشرية هي عماد مشروع التنمية في أي مجتمع، فإن الوطن العربي بمكوناته الثقافية والبشرية على مدار العقود الماضية أثبت فشله في إحداث نقلة تحديثية في المجتمعات العربية، أو بمعنى آخر نقلة تنموية، إذ إن «الحديث عن الواقع الاجتماعي من الناحية المادية والبشرية وعلاقته بالقيم الحديثة، وخاصة القيم الليبرالية، يظهر أن هناك عدم تناسب بين سلوكيات وتفاعلات هذا الواقع وتطبيق هذه القيم، إذ إن الجمود ظلّ هو السمة البارزة، كما كان سائداً في العصور الوسطى، في عصر يتسم بالتجدد والحركية. وظهر ذلك بشكل واضح على مستوى الأسس المادية لممارسة المجتمع لحياته، ووسائل إنتاج الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاجها وتطويرها: أسس التعليم والبحث العلمي وتوظيف نتائجه، واستهلاك وسائل المعرفة الإخبارية والفكرية، واستهلاك وسائل الترفيه ذات القيمة الجمالية والمحتوى الفكري المتطورين، وانتشار وسائل الاتصال والموصلات التي تكفل التواصل المستمر والمتفاعل بين أجزاء «جسم» المجتمع و«عقله»، وانتشار وسائل إدارة الاقتصاد من النقود إلى البنوك، ونوع ومستوى تطور الأعمال المنتجة، من الزراعة إلى الصناعة إلى الخدمات والتجارة... الخ.

فعلى الرغم من أن الفترة التي سبقت ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ في مصر، صاحبة (على سبيل المثال) تجربة التحديث الأولى في الوطن العربي، كانت توصف بالحقبة الليبرالية، إلا أن الواقع الاجتماعي بمؤشراته المختلفة كان يؤكد استحالة هضم المجتمع هذه القيم لعدم تهيُّئه بشكل كاف للتعايش معها، وهو الأمر الذي يجيب عن الكثير من التساؤلات حول استمرار حالة عدم التكيف والتفاعل، ليس في مصر وحدها، وإنما في باقي المجتمعات العربية، مع هذه القيم في الوقت الحاضر، على الرغم من مرور كل هذه الفترة. فحينما وصل العصر المسمى بـ «الليبرالي» إلى نهايته عام ١٩٥٢، كان أقل من ٥ بالمئة من مساكن مصر تتمتع بمرافق حديثة، ولم تكن نسبة المتعلمين قد تعدّت رقماً يتراوح بين ١٠ بالمئة و١٥ بالمئة على الأكثر. وقد كان مصدر الطاقة الرئيسي في أكثر من ٩٠ بالمئة من مساكن مصر هو الكيروسين وبقايا نباتات الحقل. كما أن المصري كان لا يزال يعيش في اقتصاد التبادل العيني (المقايضة)، وكان أكثر من ٩٠ بالمئة من سكان مصر يعيشون في الريف البالغ

(٥) نادر فرجاني، «عن غياب التنمية في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٠ (شباط/فبراير ١٩٨٤)، ص ٢٨.

التخلف، وفي هوامش المدن الأكثر تخلفاً. وكانت نسبة قراء الكتب لا تتجاوز ١ بالمئة من السكان.

ومن هنا، فإن تطوير تلك الأسس التي تعكس الفكر الليبرالي من مستوى القرون الوسطى الذي ورثه العصر المسمى الليبرالي، إلى مستوى الحداثة المرتبط بالقيم، يتطلب تغييراً جذرياً لمجموعة من المفاهيم(٦) الموجودة في المجتمع، وهي تشكّل واقعاً من الصعب تغييره بسرعة، بل يحتاج إلى جهد مادي وفترة من الوقت مع إجادة في الأداء، وكان هذا ينطبق على مصر صاحبة الريادة في النهضة العربية الحديثة.

وهذه المقارنة تظهر مدى الخلل الذي كان موجوداً في الحياة الاجتماعية في وقت كان يتمّ تطبيق القيم الليبرالية داخل المجتمع، وهو ما يعني أن عملية التطبيق لم تتم بطريقة صحية في ظل هذه الظروف.

وإذا كانت الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لم تتواءم بشكل كبير مع القيم الليبرالية في الفترة التي سبقت ثورة ١٩٥٢، إلا أن هذه الظروف تبلورت بشكل أكثر سلبية في النصف الثاني من القرن العشرين نظراً إلى سرعة التطور واستحداث ظروف سياسية كرست من هذه السلبيات سياسياً. فقد حدثت تطورات سياسية في هذه الفترة تمثلت في أنه تقلد الحكم في هذه البلاد أبناء الوطن، وهو الأمر الذي على قدر ما كان له إيجابياته ـ مقارنة بالفترة السابقة ـ لكن في الوقت نفسه كان له تداعيات خطيرة، خاصة في ما يتعلق بأوضاع التنمية والتخلف، إذ كانت القيادة السياسية في النصف الثاني من القرن العشرين مسؤولة عنه بشكل أساسي. فهذه النقلة مثّلت بداية عصر جديد للبلدان العربية، انطلاقاً من إدارتها الذاتية لبلدانها بعيداً عن الدول الاستعمارية، وهو أمر كان يضمن في حدّه الأدنى نهوض تنمية اقتصادية واجتماعية راقية لهذه المجتمعات باستثمارها الجيد لمواردها. إلا أن ظروف التطورات السياسية في المنطقة التي تمثلت في الصراع العربي ـ الإسرائيلي وقلة خبرة الحكام الذين يتولون الإدارة بعد جلاء الاستعمار بشؤون السياسة الخارجية وحتى الداخلية، أوقعت المسؤولين الرسميين في البلدان العربية في أخطاء فادحة، كان من أبرزها رفع الشعارات القومية التي تستلهب الجماهير بعيداً عن الاهتمام بالتنمية والنهضة لمجتمعاتها، مما أفرز في النهاية بيئة مجتمعية واقعة تحت الضغوط بأنواعها الثلاثة المألوفة للمجتمعات العربية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

---

(٦) سامي خشبة، **تحديث مصر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ٧٦ و٧٩.

ومن هنا، فإن الواقع في هذه البلاد من ناحية التنمية الإنسانية يدلل على ذلك، إذ إنه على الرغم من توافر القدرات والإمكانيات التي بدأت منذ أوائل الستينيات من القرن الماضي تأخذ منحى إيجابياً بإقامة نهضة عمرانية في هذه البلاد التي كانت تفتقر في السابق إلى وجود المدنية فيها، إلا أن عملية النقلة الحضارية تمّت بشكل مشوّه. فقد كان يتمّ تأهيل البشر في المجتمعات النفطية، ليس ليكونوا الأداة المنتجة، بقدر ما كان يتم تأهيلهم ليكونوا مستهلكين للرفاهية، في ظل توافر الوفرة الاقتصادية. ومن ثم، كان ذلك يصبّ في النهاية في تثبيت الأمر الواقع على مستوى البنية الاقتصادية، وهو أن البترول هو مصدر الدخل الوحيد. ونتيجة لذلك، بقي الإنسان العربي من ناحية التنمية البشرية يأتي في مراتب متأخرة مقارنة بمناطق العالم، لافتقاده الآليات الذاتية للتقدم.

فوفقاً لـ **تقرير التنمية البشرية العربية**، فإن معدّل نموّ الدخل للفرد في الوطن العربي هو الأقل في العالم ما عدا أفريقيا جنوب الصحراء، حيث لم يتجاوز نمو متوسط دخل الفرد نصف بالمائة سنوياً خلال العقدين الماضيين. وإذا استمر نهج النمو على حاله من التدني، فسيحتاج المواطن العربي إلى ١٤٠ عاماً ليضاعف دخله، بينما يستطيع المواطن في مناطق أخرى من العالم مضاعفة دخله مرة كل ١٠ سنوات. كما يبلغ الناتج المحلي لكل البلدان العربية ٥٣١,٢ بليون دولار أمريكي، أي اقل من دخل دولة أوروبية واحدة كإسبانيا، والبالغ ناتجها المحلي الإجمالي ٥٩٥,٥ بليون دولار أمريكي، كما أن البلدان العربية تتّسم بانخفاض مستوى الفقر فيها مقارنة بجميع مجموعات الدول النامية الأخرى[(٧)].

وإذا كان الإنسان هو محور التنمية، فلا بد من أن يكون لمشاركة الناس دور رئيسي في تطورها. وتأخذ المشاركة أشكالاً كثيرة: سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. كما أن الحرية وتنمية القدرات الإنسانية الأساسية والأسواق التنافسية هي شروط مهمة للمشاركة. فضلاً عن ذلك، فإن التسليم بالطابع المتعدد الأبعاد لعملية التنمية، وبتعدد الفئات والمصالح في المجتمعات والاقتصادات، يحتّم تقديم دعم قوي للتعددية والمشاركة[(٨)]، وهو الأمر الذي حالت الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية دون حدوثه في المنطقة العربية على مدار الفترة الماضية، بل

(٧) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢ : خلق الفرص للأجيال القادمة** (نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٢)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨.

حدث العكس. إن التنمية في مجملها خلقت سلبية بتكريسها القيم التقليدية، خاصة في الدول النفطية، حيث إن توافر الثروة جعل الدولة تجزل العطاء للمواطنين بشكل لا يرتبط بمقدار الجهد الذي يبذلونه. وهو الأمر الذي قوّى من قيم الأبوة المدعومة بالمنافع المادية التي تجزل الدولة منها، والتي يكون مردودها من قبل المجتمع هو التوافق مع شخص الزعيم في أفكاره، لكونه هو الملهم والمنقذ لهم. ونتيجة سياسة التبعية هذه يسود المجتمع شعور بالعجز عن اتخاذ مواقف إيجابية تجاه أي أزمة يمرّ بها. وينطبق هذا الوضع على حالة العراق، فقبل غزو العراق للكويت، كان يعتبر دخل العراق من أعلى مستويات الدخول في الوطن العربي نتيجة الثروة النفطية، وهو ما نتج منه وجود مستويات مرتفعة نسبياً من المعيشة، إذ إن هذا الرخاء الاقتصادي وما خلقه من علاقة غير حميدة بين النظام والأفراد كان سبباً من الأسباب التي ساعدت على عدم تبلور فاعلية المجتمع في شكل تنمية يقوم بها الإنسان من أجل الإنسان في معظم البلاد النفطية[٩].

ومن هنا، يمكن طرح التساؤل بصيغة أخرى: هل الإخفاق في عملية التنمية في الوطن العربي على مدار السنوات الخمسين الماضية، على الرغم من تغيّر الظروف سياسياً واقتصادياً عما كانت عليه في النصف الأول من القرن العشرين، مرتبط بفشل القيادة السياسية، أم إنه مرتبط بشكل كبير بالظروف الاقتصادية والاجتماعية؟

رابعاً: الدولة المستبدة وعملية التحديث

إذا كانت الثقافة داخل المجتمع تحث على الاستبداد، وإذا كانت أيضاً أنماط التنمية تقع في براثن الأخطاء التي تفقد هذه الشعوب العيش في وضع اقتصادي واجتماعي يحترم إنسانيتها، فإنه من الطبيعي في حالة غياب مثل هذه الأسس داخل المجتمعات أن تكون الدولة مكملة لهذه الثلاثية. . وبالنظر إلى تجربة تطور الدولة المصرية الحديثة، نجد أن بذور الاستبداد هذه قد رافقت بناء الدولة المصرية في أبعاد مختلفة، فلا شك في أن العصر المسمى بـ «الليبرالي» في مصر لم يبدأ فجأة، ولم يبدأ بظهور عنصر واحد بعينه. لقد كانت مجموعة المتعلمين الجدد (عدة مئات) الذين خلّفهم عصر محمد علي وابنه إبراهيم بذرة لإنبات العقلانية الفكرية وحكم القانون والنزوع الوطني في ثقافة سادتها الخرافة والجمود السطحي والاستبداد. ولا شك في

---

(٩) عزمي محمود عاشور، «البيئة الداخلية والتحول الديمقراطي في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر التاسع للباحثين الشباب، مركز الدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٤ ـ ٥ نيسان/ أبريل ٢٠٠١.

أن إلغاء نظام الالتزام (نظام ضرائبي من العصور الوسطى)، ثم لائحة سعيد التي حررت ملكية الأرض في عام ١٨٥٢ مع الوكلاء التجاريين بعد تحرير تجارة المحاصيل، كانا بمثابة خطوتين مهمتين لتحقيق قدر من الحرية الاقتصادية في مجتمعات غابت عنها مثل هذه التقاليد.

وسنكتشف أن الغالبية العظمى من تلك الخطوات المحدودة المختارة لم تتمّ في إطار أي تغيير لوظيفة الحكومة، ولا لمفهوم الدولة، ولا للعلاقات بين فئات وعناصر المجتمع: فالحكومات ما زالت مجرد خفير يحرس امتيازات الأجناس (لا مجرد الطبقات) المهيمنة الأقوى (الأتراك والشركس والأرناؤوط والأوروبيين معاً أو بالتناوب)، والدولة لا تزال هي الحكومة لا غير، وليست هي التجمع الدستوري لمؤسسات المجتمع.

وسنكتشف أنه نتيجة لثبات كل من وظيفة الحكومة ومفهوم الدولة وعلاقات فئات وعناصر المجتمع، فإن تأثير ذلك في العقلانية الفكرية وحكم القانون والتحرر الاقتصادي أو التعددية الفكرية أو المعرفة الصحيحة بتاريخ وتكوين الوطن والأمة، كان تأثيراً محدوداً للغاية لم يتجاوز الفئة «القشرية» البالغة الهشاشة من متعلمي المدن ـ الموظفين غالباً أو الساعين إلي التوظيف لدى الحكومة نفسها ـ ونوعية محدودة من تجار المدن الذين تعاملوا مع جانب من جوانب التكوين السياسي ـ الاقتصادي الجنيني الجديد[١٠].

واذا كان هذا هو الوضع من الناحية السياسية في التجربة الليبرالية الأولى في الوطن العربي التي تمثلت في مصر في ذلك الوقت، فهل حدثت اختلافات في المرحلة التي أعقبت الاستقلال؟

فعلى الرغم من التطور الشديد الذي لحق بالمجتمعات العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، مقارنة بالقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إلا أننا نجد أن السمات السلبية التي رافقت العملية التحديثية في مرحلتها الأولى ما زالت مستمرة متمثلة في غياب العقلانية، فضلاً عن الأعباء الاجتماعية التي تقف حائلاً ضد تفاعل المجتمع مع هذه القيم، وفضلاً عن مرحلة الانقطاع التي حدثت بعد تطبيق النمط الاشتراكي في الكثير من البلدان العربية، مما أحدث نقلة تراجعية على مستوى الثقافة المجتمعية.

وإذا كان هناك تطوير وتقدم يتمّان بعيداً عن الدولة أو الحكومة بمؤسساتها

---

(١٠) خشبة، **تحديث مصر**، ص ٧٦ و٧٩.

البيروقراطية، ولم يتمّ في شكل مؤسسي يبلور التطور الموجود في المجتمع، وهو ما أفقده الفاعلية، فهذا لا يعني بشكل أو بآخر استمرار دور الدولة الحارسة لهذه المؤسسات التي يفرزها التطور والتقدم داخل المجتمع، بقدر ما هو استمرار لمؤسسات تعمل للحفاظ على مصالح الأفراد والأسر الحاكمة داخل الأنظمة العربية، إذ إن معظم البلدان العربية على اختلاف تنويعاتها لم تشهد تداولاً للسلطة بشكل سلمي. هذا على الرغم من أن التطور السياسي كان من بين الأهداف التي كافحت هذه البلاد من أجل إحرازه عقب وقوعها تحت الاحتلال الأجنبي في الفترات السابقة، وهو ما كان يعبّر عن انتكاسة حقيقية للتطور السياسي داخل المجتمعات العربية، بعدما تمّ إجهاض الليبرالية في مصر مع ثورة تموز/ يوليو، حتى وإن لم تكن تجربة ليبرالية حقيقية. وإذا كانت فترة السبعينيات شهدت انفراجة نحو التحرر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في بعض البلدان العربية، إلا أن هذا التحرر لم يتمّ بالشكل الفعال لأنه كان ناقصاً، فضلاً عن استمرار العوامل السلبية التي كانت موجودة في السابق داخل المجتمع.

وهذا التكريس للقيم السياسية التقليدية يمكن تلمّسه في شكل تركيبة النظم السياسية التي يمكن تقسيمها إلى أربع مجموعات رئيسية: النظم الملكية المطلقة (السعودية، قطر، البحرين، عُمان، الإمارات)، والنظم الجمهورية المطلقة (السودان، الجزائر، العراق، سوريا، ليبيا)، والنظم الملكية شبه المقيدة (الأردن، المغرب، الكويت)، والنظم الجمهورية شبه المقيدة (لبنان، مصر، تونس، اليمن).

واذا كانت صفة النظم العربية تتراوح بين أكثر من شكل، إلا أنها في الإطار العام تتسم بسمات سلطوية تساعد على تهيئة مناخ الاستبداد، سواء في علاقات الأفراد في ما بينهم أو في ما بين الدولة والأفراد. فعند النظر إلى طبيعة النظم السياسية العربية وتأثيرها في الممارسة الديمقراطية، نجد أن هناك تفاوتاً في طبيعة هذه النظم. ومن ثم يتضح تأثير طبيعة النظم السياسية العربية على الممارسة الديمقراطية، من خلال بعدين: **أولاً**، طريقة بناء الشرعية، حيث كلما كانت الشرعية معرّضة لأزمة، كانت هناك عوائق تحول دون التطور الديمقراطي (العراق قبل الاحتلال الأمريكي، وليبيا) على سبيل المثال. **ثانياً**، شكل نظام الحكم، فمع التفاوت في شكل الحكم، لا يظهر التفاوت في درجة التقدم أو التأخر من حيث حدوث تطور ديمقراطي.

ومن هنا، فهذا الوضع المتسم بسيادة الثقافة التقليدية السياسية لم يساعد على الإصلاح الداخلي بقدر ما ساعد على تكريس الأنماط والقيم السياسية التقليدية، مما ترتب عليه تداعيات خطيرة على مجمل عملية الإصلاح في المجتمعات العربية.

إن القيادات السياسية العربية درجت في معظم الحالات على السعي لإقامة العلاقات الديمقراطية بالجماهير في الشكل لا في المضمون. فعمدت إلى إنشاء أجهزة وسيطة سميت مجالس شعب أو أمة أو جمعيات نيابية أو تمثيلية، كان القصد منها استكمال الشكل الدستوري الذي يجعل القيادة السياسية من حيث المبدأ المرحلة الأخيرة في مراحل «الاختيار الحر» المتدرج من القاعدة إلى القمة، حتى ولو تمّ ذلك على حساب الحريات والحقوق الفردية للأفراد[11].

وقد ساعد توفر الموارد الريعية الكبيرة الناجمة عن الثروات المنجمية. . . . الخ. على تقوية هذة البيئة الاستبدادية، وعلى الاعتقاد الثابت عند النخب التي نجحت في ظروف خاصة بوضع يدها على الدولة بأنها ليست بحاجة من أجل الاستمرار في الحكم إلى تأييد شعبي، وأن بإمكانها البقاء إلى ما لا نهاية من دون أن تطرح على نفسها أي أسئلة تتعلق بالمحاسبة أو بالكفاءة أو المسؤولية. وهكذا اطمأنت على نفسها، واعتقدت أن نظام الإذعان والتسليم بالأمر الواقع الذي نجحت بفرضه على شعوبها قادر على أن يحميها من أية مخاطر قائمة ويجنّبها مراجعة الأسس التي قام عليها وجودها. لكنها لم تدرك أن نجاحها هذا قد حوّل الدول التي تسيطر عليها إلى قوقعة فارغة، وبدت خالية من القوى العديمة الوزن والفاعلية في نظر القوى الأكبر في النظام الدولي التي تترصد مناطق الفراغ لتملأها بقوتها الفائضة.

وهكذا، ما كادت النخب العربية تطمئن على إخماد الداخل حتى وجدت نفسها تواجه أكبر أزمة في تاريخها مع صعود أطماع القوى الأجنبية التي بدأت ترى فيها أشباحاً واهية. وقد بيّنت الأحداث التي تعاقبت منذ اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية، وعودة اليمين القومي إلى السلطة في إسرائيل، وصعود فريق جمهوري يميني متطرف إلى الحكم في واشنطن، وتفاقم الأزمة الاقتصادية الإقليمية والعالمية؛ قد بيّنت جميعها عجز النخب العربية الحاكمة عن تقديم استجابات عملية تتسم بالحدّ الأدنى من الفاعلية والاتساق والمعقولية للتحديات الجديدة التي اضطرت إلى مواجهتها.

وهذا الوضع الذي تظهر فيه المجتمعات العربية الآن هو نتيجة هذه الفجوة بين هذه المجتمعات والمجتمعات المتقدمة، وقد ساعد على تعميقها الظروف التي سبقت الإشارة إليها، فقد حدث تطور رهيب في الحضارة الإنسانية على مدار السنوات الخمسين الماضية، وارتقى الإنسان خلال تلك الفترة درجات حضارية غير مسبوقة،

---

(١١) الجابري، «**اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي**،» ص ٣٤ ـ ٣٥.

سواء في العلوم الطبيعية وتطبيقاتها التكنولوجية، أو حتى على مستوى العلوم الإنسانية. وخلال هذه الفترة، كان الوطن العربي يفتقد الآليات التي تجعله يندمج، حتى ولو جزئياً، مع هذا الواقع، واقتصر تفاعله على أنه كان مستهدفاً سياسياً من دون حيلة منه أو دراية بفنون السياسة الدولية. فكان دوماً، نتيجة ذلك، يتخبّط في مواقفه السياسية، فكان لا يخرج من مأزق إلاّ يقع في الآخر، نتيجة غياب القراءة الواعية للمتغيّرات التي تحكم الصراع الدولي على وجه العموم، ومنطقة الشرق الأوسط على وجه الخصوص.

ويمكن القول إن الحضارة والتقدم ليسا في النتيجة إلا نتيجة ما يقوم به التاريخ من توظيف واستثمار في الثقافة، ينجم عنه تراكم متزايد في نظم ومؤسسات مادية وموضوعية مستقلة عن وعي وإرادة الأفراد، وهو أمر لم تستطع معظم البلدان العربية القيام به على مدار الفترة المنقضية، إذ إن معظم هذه المجتمعات يفتقر إلى المؤسسات الإنتاجية التي تدفع الدول إلى العمل في صالح الإنسان. وفي الوقت نفسه، إن حالة الجمود في الجانب السياسي تعوق عمليات تحوّل جريئة في البنية الاجتماعية، الأمر الذي صعّب التكيف مع الآليات والقيم التي تحكم التقدم في العصر الحديث.

خامساً: سؤال النهضة الحائر بين التيار الراديكالي والتيار الإصلاحي

إن ما يميّز المشروع النهضوي العربي هو أنه يتقاسمه مشروعان للإصلاح: **الأول** هو مشروع الإصلاح الديني، **والثاني** المشروع الليبرالي. فالمشروع الإصلاحي الديني في بدايته كان يعبّر مفكروه عن رؤية عصرية للدين في البداية على يد كل من رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) الذي قال: «إنه ليس هناك من فرق كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز عليها قوانين أوروبا الحديثة»، ثم جاء من بعده الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) الذي قال: «الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله وحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحي الحياة»، ثم محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) الذي قال: «الإسلام لم يدْعُ إلى تعطيل العقل»، وأخيراً رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) الذي قال: «تعاليم الإسلام تؤدي إلى الفلاح لا في الآخرة وحسب، بل في هذه الدنيا أيضاً»[١٢].

ومن هنا يتضح أن حركة الإصلاح الديني التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، وامتدت خلال الربع الأول من القرن العشرين، كانت في الأساس تيار من تيارات التحديث التي عرفتها البلدان العربية والإسلامية، وقد عنيت أساساً بتحديث

---

(١٢) فؤاد خليل، **الفكر النهضوي العربي: الانكسار البنيوي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢).

الخطاب الديني الذي شكل أحد عوامل صنع الازدواجية في المجتمع، سواء ما تعلق منه بالكلام أو بالفقه أو بالممارسة الاجتماعية التي كانت متماهية مع الدين، وكان أهم ما فعلته هو أنها جعلت الحداثة الفكرية والاجتماعية ممكنة. فقد ربطت بين المفاهيم الدينية القديمة وبعض المفاهيم العصرية، وحاربت الكثير من التقاليد الدينية التي تحدّ من الثقة بالإنسان والعقل والعلم، وهي تشكّل لحظة أصيلة في الوعي العربي والإسلامي ما كان من الممكن من دونها للعرب والمسلمين فهم مجريات العصر الحديث والقبول بها والانخراط فيها.

لقد هدم الإصلاح الجدار النفسي والروحي والعقلي الذي كان يحول بين المسلمين والاتصال والتواصل مع التطورات العلمية والتقنية السريعة التي تشهدها الحضارة، وبهذا المعنى فقد قام بعمل مضاعف، فمن جهة كشف للمسلمين عن جهلهم وتأخرهم وانحطاط نظمهم الاجتماعية والسياسية والعقلية والدينية، ومن جهة ثانية قرّب إليهم النظم والمكتسبات الحديثة عندما أعاد صياغتها بلغتهم ومصطلحاتهم وتعابيرهم.

ثم تلا هذه الفترة ظهور خط الإسلام الأصولي المعادي للغرب منذ بدأ تكوين جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٨ على يد حسن البنّا، والتي أفرزت مفكرين راديكاليين اصطدمت أفكارهم مع قيم النهضة والإصلاح التي كان يدعو حتى رواد الإصلاح الديني في السابق إلى أفكارها، وساعدت الظروف الاقتصادية والاجتماعية على أن تظهر الجماعات الإسلامية كحركات راديكالية في داخل المجتمع تعمل على التغيير والاختلاف مع قيم العصر، ومن ثم استطاعت أن تسحب البساط، ليس فقط من تحت أقدام رواد الإصلاح الديني، وإنما أيضاً من تحت أقدام الليبراليين أنفسهم الذين وجدوا أنفسهم في نظر هؤلاء عملاء للغرب لاعتناقهم مبادئه، الأمر الذي أفرز نمطاً آخر من الاستبداد متخفياً وراء ستار الدين.

ومن هنا استطاع الخطاب الديني الراديكالي على مدار السنوات الخمسين الماضية أن يفرض نفسه بخطابه داخل المجتمعات العربية، وأصبح لخطابهم مردود اجتماعي، وأصبحوا قوة على الرغم من تصادم الكثير من أفكارهم مع أفكار النهضة والتحديث. وهذا البروز ارتبط بجملة من العوامل، كان من أبرزها ضعف الخطاب الديني التنويري والخطاب الليبرالي اللذين كان لهما دور مؤثر في السابق، مما مهد الطريق لخطاب التطرف لأن يفرض نفسه إعلامياً، على الرغم من ضحالة أفكاره ورجعيتها. وتكمن الخطورة في أن هذا التيار يزداد تأثيره السلبي لارتباطه بالتغيّرات التي تمر بها المجتمعات الدولية، والتطور الذي يحدث، وحركة الجمود التي تمر بها المجتمعات العربية وعدم قدرتها على إحداث النهضة في داخلها، ومن ثم الثورة على الأفكار

الراديكالية، إذ إن هذه الظروف المجتمعية المعجونة بالتقليدية ثقافياً وسياسياً ساعدت هذه الجماعات المتطرفة على أن تبسط نفوذها على شريحة كبيرة من الشباب، مستغلة في ذلك واقع الأزمات السياسية التي تمر بها المجتمعات العربية والإسلامية، سواء على مستوى الخارج: الأزمات السياسية في الكثير من الدول الإسلامية (أفغانستان ـ البوسنة والهرسك ـ كشمير ـ فلسطين ـ العراق)، أو حتى على مستوى الداخل (البطالة ـ ضعف المشاركة السياسية... الخ.)، حيث ساعد وجود مجمل هذه الظروف على نشر خطابها الديني المتطرف.

وخطورة هذا الخطاب (قديماً وحديثاً) ليست في طابعه الرجعي في وقت بات يتغير فيه العالم بشكل متسارع، وإنما في ما أدى إليه من جرف تيارات الإصلاح الأخرى التي كان من المفترض أن تحلّ محله بالقدر التعبوي نفسه. وقد ازدادت خطورة هذا الخطاب في هذا الوقت الذي حدث فيه تطور كبير في تكنولوجيا المعلومات ونقل الأحداث. فمجمل هذه التطورات انتقلت بالخطاب الديني المتطرف إلى أن يكون الإسلام السياسي ظاهرة تاريخية مرتبطة بأزمة نموذج الحداثة والتحديث الذي عرفته المجتمعات العربية، وليس له أي قاعدة في الحقيقة الدينية. ولم ينجح العرب والمسلمون بالتوصل إلى طريقة يمكن فيها استيعاب المكتسبات الحديثة والعلمية والتقنية والفكرية والسياسية من دون أن يكون قتل الإنسان وسحقه هو الثمن المطلوب لذلك.

فهذا التوجه إلى الإسلام السياسي المتطرف نحو التعامل السياسي ليس له علاقة بوجوده، ولا بعقيدته ذاته، ولا بإسلاميته، إنما هو مرتبط بعمق الأزمة القائمة من جهة، وبالاستراتيجية التي تتبناها السلطات الحاكمة والتيارات السياسية الأخرى لمقاومة أو استيعاب الإسلام السياسي[١٣]. وفي إطار هذه العلاقة غير الصحية بين المجتمعات العربية والتيارات الراديكالية، يمكن تلمّس الكثير من مظاهر الاستبداد، فهي:

١ ـ تمثل انتكاسة لعملية النهضة والتحديث لأصوليتها المتعارضة في الكثير من الأحيان مع الأفكار الحضارية الحديثة.

٢ ـ على المستوى العملي، هي مسؤولة بشكل غير مباشر عن معاناة الكثير من الشعوب العربية والإسلامية، فإذا كان هناك استبداد ينسب إلى النظم السياسية،

---

(١٣) انظر: برهان غليون، «المشكلة ليست مشكلة دين بقدر ما هي مشكلة دولة وبقدر ما هي سياسة وإدارة للأزمة،» حوار أجراه داود محمد على موقع مجلة **نزوى** العمانية الالكتروني على الانترنت: <www.nizwa.com/browse15.html>.

فهناك استبداد لا يقل في خطورته، إن لم يزد، مسؤولة عنه الحركات الراديكالية، لكونها تمارس الاستبداد من منطلقين:

أ ـ مباشر يتمثل في ممارستها الفعلية، سواء الفكرية أو في ممارسة أحداث الإرهاب في مصر في فترة التسعينيات في القرن الماضي، وفي عدد من البلدان العربية هذه الأيام. . . الخ.

ب ـ بشكل غير مباشر، فقد استطاعت هذه الحركات الراديكالية (تنظيم القاعدة) أن تهمّش المجتمعات العربية بسلوكياتها، بحيث جعلت من تنظيم القاعدة واجهة للوطن العربي والعالم الإسلامي بمساعدة التطور الذي حدث في تكنولوجيا المعلومات والفضائيات، وقد جعلت من الاستثناء المتمثل في الأعمال الإرهابية وكأنه ظاهرة عامة. . ومن ثم كان من الطبيعي بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر أن تجد القوات الأمريكية المبرر في أن تكون أفغانستان، ثم بعد ذلك العراق، تحت مسميات فرض الديمقراطية والإصلاح ومحاربة الإرهاب.

إن حضور الغرب بوجهيه في الصراع من أجل النهضة في الوطن العربي قد أضاف إلى التعقيدات المحلية، سواء الراجعة منها إلى الحكم العثماني ومخلّفاته، أو إلى مظاهر التعدد في المجتمع العربي نفسه، تعقيدات جديدة عملت على قيام تحالفات سياسية وتيارات فكرية تقاسمت قوى المحافظة وقوى التجديد سواء بسواء، كما حوّلت التناقض من تناقض اجتماعي إلى تناقض بين «الأنا» الوطني القومي و«الآخر» الأجنبي المستعمِر، الأمر الذي كان من بين نتائجه التحول من توظيف التراث كميكانيزم نهضوي في أفق تجاوزه، إلى توظيفه كسلاح أيديولوجي من أجل المقاومة، وتأكيد الذات والمحافظة على الشخصية، مما جعله يتحول إلى هدف في ذاته، فازداد ثقل حضوره في الوعي العربي بازدياد التحدّي الخارجي، وما زال الأمر كذلك حتى اليوم[١٤].

في النهاية، يمكن القول إن الظروف المجتمعية في الوطن العربي لم تستطع حتى الآن أن تفرز تيارات إصلاحية فعالة تؤثر إيجابياً في التقاليد الموجودة داخل المجتمع، بحيث تنهض بعملية النهضة بالشكل الذي يتناسب مع الإمكانيات الموجودة فيها، بل العكس هو الذي حدث، فقد أفرزت هذه الظروف حركات راديكالية أكثر من إفرازها حركات إصلاحية. فعلى مدار السنوات الخمسين الماضية، طفت على السطح

---

(١٤) الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي،» ص ٥٧.

الحركات الإسلامية مثالاً للحركات التي ترغب في التغيير، ولكن بدعوات سلفية تتناقض في أفكارها وتصطدم وفق رؤيتها مع القيم والأفكار الحديثة.

وبالقدر نفسه لم تنتشر داخل البلدان العربية حركات إصلاحية ليبرالية تقدمية تؤثر في المجتمع، نظراً إلى طغيان الثقافة التقليدية المسيطر عليها بالأفكار الدينية التي تفسّر الواقع وفقاً لمرجعيات قديمة. ومن ثم كان من الصعوبة أن تنهض حركات إصلاحية تنطلق من رؤية عصرية تثور عليها، على الرغم من أن هذه المجتمعات في الكثير من مظاهرها باتت تتزين بمظاهر الحضارة الحديثة في شكل يظهر التناقض الموجود في هذه المجتمعات.

(٣)

هــل الثقافــة العربيــة الإسلاميــة ثقافــة استبــداد حقــاً؟

خالد سليمان(*)

الثقافة العربية الإسلامية، هذا الوعاء الهائل الذي يختزن حصيلة قرون مديدة من نتاج تفاعلات الإنسان العربي مع الذات والآخر والمحيط، ومحاولاته تنظيم شؤون حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ هذه الثقافة، ما كان لها بحكم امتداد جذورها بعيداً في التجربة الحضارية للإنسان، وبفعل تمازجها الوثيق بثقافات إنسانية أخرى، وبسبب استمداد كثير من مفرداتها من علاقتها الحميمة برسالات السماء، ما كان لها إلا أن تأتي مزيجاً مركباً بالغ التعقيد والشمولية والاتساع والثراء، يتأبى على الانحصار ضمن حدود التعميمات السطحية القطعية الأحادية البعد.

والثقافة بوجه عامّ، وهي التي يتقيّد فهمها لا محالة بسلاسل اللغة المترامية الأبعاد، ستظل حاوية لكثير من النقائض والمقولات السجالية التي قد لا يمكن الجزم النهائي بصحة أي منها. فالفيلسوف الألماني الشهير كانط، مع أنه كان بذلك يتصدى لمناقشة موضوعات «ميتافيزيقية»، فقد كان يؤكد أن بالإمكان التدليل المنطقي على وجود الله، وخلق العالم، وخلود الروح. كما كان يؤكد، وبالدرجة نفسها من القوة المنطقية، أن بالإمكان أيضاً التدليل على قِدَم العالم، وفناء الروح، وعدم وجود الله.

(*) باحث عربي من الأردن.

وقد أُثر عن الإمام علي بن أبي طالب فقيه الأمة قوله: «لا تحاجّوا بالقرآن، فإنه حمّال أوجه»، فإذا كان هذا هو النهج الذي ينبغي أن يحكم تعاطينا مع القرآن الكريم، توقياً للخروج باستنتاجات خاطئة متعسفة، فكيف بالنهج الذي ينبغي أن يحدّد تعاملنا مع الثقافة، وهي التي ترتبط بحبل سُرّيّ لا يمكن بتره بالأيديولوجيا، وتتحرك ضمن فضاءات شاسعة من المعاني اللغوية الفضفاضة التي ستظل، بما هي كذلك، حمّالة لأوجه قد لا يمكن حصرها من الدلالات، تختلف إلى درجة التناقض أحياناً باختلاف المنطلقات الأيديولوجية للناظرين فيها. فما هو محمود، بل مقدس أيضاً، من وجهة نظر ثقافية ما، قد يبدو مذموماً وربما هرطقياً، من وجهة نظر أخرى تنتمي إلى الثقافة ذاتها.

وعليه، نظن أن الثقافة العربية الإسلامية ستظل أهلاً للتقمص المتقن للشخصية التي يراد لها تقمصها، فهي صالحة للعب دور زوجة الأب المستبدة المسكونة بالحقد ونوازع التصارع والبغضاء، وهي مؤهّلة، في الوقت نفسه، لأداء دور الأم الحانية المفعمة بقيم الرحمة والتسامح والعطاء.

ولكل من الدورين المشار إليهما كتّاب ومؤلفون يستطيعون تدبيج سيناريوهات بالغة الإقناع والتماسك. فالثقافة العربية الإسلامية في خطاب كتبة الدور الأول هي التي أفرزت سلسلة الطغاة الذين لوّثوا تاريخنا بدماء الملايين من الأبرياء، وهي التي أحرقت كتب ابن رشد أحد أبرز رواد العقلانية والتنوير، وهي التي زجّت بابن حنبل في سجن اختلاف الرأي، وهي التي أحالت المرأة كائناً ناقص العقل والدين والأهلية... إلخ.

والثقافة نفسها هي، في منطوق مبدعي حوارات الدور الثاني، الرحم الذي أنجب كوكبة من القادة العظماء الذين عمّروا الأرض بالعدل والرحمة، وهي التي أنضجت الفكر الاعتزالي المحلّق في فضاء العقلانية، وهي التي ضمنت الدفاع عن عشرات المفكرين في وجه تعسّف السلطة وجهل جموع الغوغاء، وهي التي أعادت إلى المرأة بما استحضرته من قيم دينية سمحة إنسانيتها التي كانت تُدسّ تحت التراب... الخ.

ترتيباً على ما تقدم، لعل بالإمكان القول إن الثقافة العربية الإسلامية هي كجراب الحاوي الذي يحوي كل شيء. فقد يكون بالإمكان وصفها بالانفتاح والمرونة والتسامح والعدالة... الخ. وفق زوايا معيّنة للنظر، وقد يكون بالإمكان أيضاً وسمها، بالاحتكام إلى منطلقات أخرى للنظر، وبالمستوى نفسه من الحماس، بالانغلاق والتصلب والاستبداد... الخ.، الأمر الذي قد يجعلنا قادرين على القول

إن الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة «استبدادية»، إذا ما سوّلت لنا أنفسنا ـ الأمّارة بالسوء ـ قول ذلك، وقادرين، في الآن عينه، على نفي تلك المقولة ذاتها.

وقد يجادل البعض بالقول إن لكل ثقافة سمات جوهرية خاصة تمنحها هويتها المتفردة التي تميّزها من غيرها من الثقافات، وإن الثقافات قابلة للتبويب والتصنيف، وإلا لما كان بالإمكان الحديث عن ثقافة هندية، وثقافة صينية، وثقافة أمريكية. . . إلخ. وهذا صحيح بوجه عام، بيد أن الإشكالية تكمن في عدم وجود معايير موضوعية مضبوطة متفق عليها لتحديد تلك السمات، ما يجعل الأمر نهباً للتقديرات الذاتية، والأحكام الأيديولوجية المسبقة، والصور النمطية الشائعة، والتعميمات الجزافية. فلطالما وصفت الثقافة العربية الإسلامية مثلاً بأنها ثقافة روحية الطابع، وإذا كان في مثل هذا الوصف بعض الصحة، فإنه يضمر درجة من درجات تغييب الملامح المادية في تلك الثقافة، وربما إنكارها. وأزعم أن الملامح الروحية في ثقافتنا لم تكن أبداً على حساب نظيرتها المادية، بل تداخلت تلك الملامح وتمازجت في تركيبة ائتلافية بمنتهى الرشاقة والانسجام.

ولتأكيد حقيقة صعوبة، إن لم يكن استحالة، التوصل إلى إجماع، أو حتى شبه إجماع، بشأن السمات الجوهرية لثقافة ما، سنستحضر مثالاً عالي الدلالة يتعلق بأحد رموز الثقافة العربية الإسلامية، ونومىء هنا إلى صاحب المقدمة المشهورة عبد الرحمن ابن خلدون. فقد وصف الرجل من جانب البعض بأنه مؤسس علم الاجتماع ورائده الأول، بينما اعتبره البعض مجرد واصف طوبوغرافي لأحداث عصره، وليس بصاحب نظرية علمية أصلاً، فيما ألصق به البعض تهمة اللصوصية والسطو على إبداعات الآخرين.

وفي الوقت الذي اعتبره البعض رائداً للمادية الجدلية ورديفتها التاريخية، فقد عدّه البعض الآخر وريثاً للفكر الأشعري أو الغزالي تحديداً. وفي حين نظر البعض إليه بحسبانه زنديقاً يتخذ من الدين مطيّة لتحقيق أغراضه الخاصة، رأى إليه البعض بوصفه شيخاً ورعاً عميق التدين. . . الخ.، الأمر الذي يبرز بالفعل صعوبة الخلوص إلى حكم قطعي مطمئن حيال رجل واحد من رجالات الثقافة العربية الإسلامية، فكيف سيكون الحال إذا ما تعلق الأمر بتلك الثقافة برمّتها؟

ألا من الضروري الاستدراك والقول إن عدم القدرة على الوصول إلى الإجماع حول سمات جوهرية لثقافةٍ ما لا يعني عدم إمكان تلمس خطوط عريضة لتلك السمات، ما يدفعنا إلى القول إن الثقافة العربية الإسلامية ثقافة حية نابضة، تمتلك من المرونة وسعة الصدر وتقبّل الآخر ما يجعلها مؤهّلة، وباقتدار، لهضم نتاج

الثقافات الأخرى دونما تلبّك، ولفظ ما يتعارض مع ثوابتها ومنطلقاتها المبدئية، والاحتفاظ بما يمكن تطويعه وتطويره للمضيّ قدماً على معارج التقدم والارتقاء. ولوحة الازدهار الحضاري المذهل التي شكّلتها الثقافة العربية الإسلامية في عصور رقيها لا تترك مجالاً واسعاً للشك في صحة ما ذهبنا إليه.

ومن هنا يمكن القول إن الافتراض القاضي بأن الثقافة العربية الإسلامية ثقافة «استبدادية»، والذي بات يشكل في وعي الكثيرين ـ حتى من أبناء الثقافة نفسها ـ حقيقة ثابتة راسخة لا مجال للشك فيها، هو محض افتراض قابل للأخذ والرد والنقض والتفنيد، إذ إن تلك الثقافة ـ شأنها في ذلك شأن أي ثقافة أخرى، وربما شأن الإنسان نفسه ـ هي مزيج من الخير والشر، ومن الحق والباطل، ومن السمو والضعة، ومن العدالة والاستبداد. . . إلخ. ، تتحدد السمة الغالبة فيه وفق الظروف والأحوال التي تختبرها تلك الثقافة وتتفاعل ضمن مداراتها.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن ثقافتنا العربية الإسلامية لم تتشكل وتتطور في فضاء تجريدي معزول، بل إنها تشكلت وتطورت ضمن واقع تاريخي يضطرم بالتفاعلات الصاخبة والمصالح المتعارضة والصراعات الداخلية والخارجية، سواء أكان ذلك على صعيد السياسة أم الاقتصاد أم الفكر أم العقيدة. ومن ثم، فقد كان من الطبيعي أن تستوحي تلك الثقافة كثيراً من عناصرها ومفرداتها من وحي ذلك الواقع المتأجج الذي حفل بالكثير من مظاهر التسلط والاستبداد على شتى الصعد والمستويات.

ومن هنا، يمكن تفسير الكثير من المقولات والمفاهيم ذات النزوع الاستبدادي التي يمكن رصدها في ثقافتنا العربية الإسلامية. بيد أن هذا لا يعني، في المقابل، خلو هذه الثقافة من كثير من القيم والرموز النابضة بحسّ العدالة والتسامح، وإن احتاج كثير منها إلى التخلص من غبار التغييب والتهميش والتشويه الذي تراكم فوقها، على امتداد قرون تغوّلت فيها قيم القهر والاستبداد، واحتلت صدارة مسرح الأحداث في مجتمعنا العربي.

ويمكن القول، ليس سعياً إلى تبرئة ساحة الثقافة العربية الإسلامية وإنكار خلوها من مظاهر الاستبداد، إنه من عدم الإنصاف النظر إلى تلك الثقافة بوصفها المتهم الوحيد أو الرئيس على ذمة قضية إنتاج قيم الاستبداد وترويجها في مجتمعنا العربي، وإن كان بالإمكان إدراجها ضمن قائمة المتهمين الذين يمكن توجيه أصابع الاتهام إليهم للتورط ـ بهذه الدرجة أو تلك من توافر الوعي والإرادة والقصد ـ في تلك القضية. فهناك مجموعة من المتهمين الذين ثبت ضلوعهم في اقتراف تلك الجريمة النكراء مع سبق الإصرار والترصد، بدءاً بالعديد من أنظمة الحكم العربية التي

وجدت في انتهاج سياسة الاستبداد الطريقة الوحيدة للحفاظ على عروشها الهشّة المفتقرة إلى الشرعية، وصولاً إلى الاستعمار الذي لم يكن لينجح باختراق دفاعات مجتمعنا العربي وإخضاعه لهيمنته من دون تجنيد كل وسائل الاستبداد الممكنة وترسيخ آثارها، الأمر الذي يطرح وجوب توجيه جهود كل المخلصين من أبناء هذه الأمة لإبراز الجواهر المضيئة في ثقافتهم الأصيلة، وتطهيرها مما علق بها من شوائب الاستبداد المقحمة عليها، والعمل على استثمار كل الآليات الممكنة لفضح المتهمين الحقيقيين الذين عملوا على تشويه تلك الثقافة، لعل في ذلك ما قد يمثل شكلاً من أشكال النضال لمقاومة أولئك الجلاوزة، وإجبارهم هم وأذنابهم على التوقف عن المضيّ قدماً في امتصاص دم مجتمعنا العربي ودهس كرامة أبنائه.

القســم الثالــث

مظاهــر وتـجليـات الاستبـداد فـي الواقــع العربــي

الفصل الحادي عشر

آليـات الاستبـداد وإعـادة إنتاجــه فــي الواقـــع العربــي(*)

ثناء فؤاد عبد الله

مقدمــة

كل الناس من حقهم أن يعيشوا عيشاً كريماً مادياً ومعنوياً، نفساً وجسداً وروحاً. ويتمنى كل إنسان في الوطن العربي أن يتمتع بحريته وكرامته الإنسانية مثله مثل غيره من البشر، لمجرد كونهم بشراً.

ولكن كيف يمكن أن تتحقق هذه الأمنية من دون أن نسلط الضوء ونكشف الحقائق حول كل الأسباب التي تقف في طريق تحقيقها؟

إذا كانت جهودنا بحثاً ودراسة تروم غاية نهائية تتصل «بالنهضة العربية» أو بعبارة أصح بعث «حالة نهضوية عربية شاملة» «مادياً وإنسانياً» فهل يمكن أن يتحقق ذلك من دون نقد ما هو قائم أي الواقع والفكر والمؤسسات؟

إن ذلك يعني ضمن ما يعنيه تأسيس خطاب ذي مهمة مزدوجة: مهمة النقد المباشر ومهمة التحليل الشامل والعميق.

وهذه المهمة الكبرى التي يتصدى لها الكثير من المفكرين تحتاج إلى الشجاعة بقدر ما تحتاج إلى الجهد العلمي الجاد.

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «الاستبداد والتغلب في نظم الحكم العربية المعاصرة» في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣١٣ (آذار/ مارس ٢٠٠٥)، ص ٨١ ـ ١١٩.

وإنها لشجاعة فائقة من جانب القائمين على «مشروع» دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، اختيارهم موضوع «الاستبداد والتغلب في نظم الحكم المعاصرة للدولة العربية» كموضوع للّقاء السنوي الرابع عشر للمشروع.

وتختص هذه الدراسة بموضوع «آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه» ويحدوها الأمل في أن تكون ومضة «تنوير» في بحث هذه الإشكالية الكبرى في حياتنا.

ولا شك في أن بحث قضية الاستبداد وحكم الغلبة في الواقع العربي يكتسب أهميته من حقيقة أساسية مؤداها أن منطق الحياة لم يعد يقبل استمرار صيغة توفيقية مفتعلة لواجهة ديمقراطية ترتكز على شكل من المؤسسات العصرية المطعّمة ببعض حقوق الإنسان، والمرتكزة في الوقت نفسه على جذر استبدادي في صورته الأصلية.

بيد أنه قد تكون هناك حاجة ماسّة في هذا الإطار لطرح نوع من «الاستدراك» بشأن قضية الاستبداد في العالم العربي. ومن ذلك على سبيل المثال أن الاستبداد ليس «حالة عربية محضة» بالمعنى «الطبيعي» الذي يفضي إلى استثناء الذهنية العربية من دورات التطور الديمقراطي.

بالعكس فإن الاستبداد مفروض تحت وطأة شروط وظروف قابلة للتغيير إذا ما توفرت قوة الدفع المناسبة.

من ناحية أخرى، فإن قضية الاستبداد بما هي حالة مركّبة، والمقترَب الذي يمكن استخدامه في معاملتها هو بدوره معقّد ومتنوِّع، فإن ذلك يعني أنه يمكن وصف الخوض في هذا الأمر على أنه من قبيل «المغامرة المحسوبة».

هذه «الإشكالية/ المغامرة» تنبع صعوبة التصدي لها من أنه من غير الممكن معالجة الزوج (الاستبداد/ الديمقراطية) بمعزل عن تأثيرات وضغوط النماذج التي تعوّدنا التفكير في ظلّها وتحت تأثيرها.

هذا في الوقت الذي أصبحت فيه هذه القضية، أي الاستبداد في الواقع العربي، تحتاج في معالجتها لأقصى درجة يمكن الوصول إليها من «الموضوعية» والانصراف إلى الواقع الحي مباشرة.

بعبارة أخرى ونحن نعيش في ظل مناخ ملتبس تصدمنا فيه «السياسة» ويشدّنا فيه «المقدس»، المقدس بالمعنى الشامل، وترنو أنظارنا نحو أنماط مثالية نتصور أن فيها الحل الأمثل لأزمتنا المستحكمة، ألم يعد من الملحّ أن نتجاوز حدود الفكر الذي لم نتجاسر على تجاوزه من قبل وأن نطرح من القضايا ما لم نطرحه، ومن ثم نكتشف

هذه «الحلقة الخبيثة» التي تجعلنا ندور حول أنفسنا دورة كاملة في كل مرة لنعود أدراجنا إلى نقطة البداية.

ولكن هل يمكن حقاً تجاوز الفكر المسموح وطرح القضايا التي لم تطرح من قبل، أليست المسألة في النهاية تتعلق بالسياسة، أي حكم وحاكم ومحكوم أي سلطة تتربص بالجميع؟

إنها حقاً مغامرة ولكن لا مناص من المحاولة.

أولاً: في قضية التاريخ والمفاهيم والثقافة

١ ـ فى التاريخ

الحرية بما هي غياب كامل لكل عناصر القهر والقسر في صورتها المادية والمعنوية، هي أهم مشكلة اجتماعية وفلسفية في تاريخ البشرية. والتاريخ بما هو صناعة إنسانية في الأساس فهو تسجيل مستمر لمكابدة أبدية لا تنتهي من أجل نيل حرية الإنسان، هذا مع الاعتراف بأن الحرية ظاهرة إنسانية متغيرة في الزمان والمكان «فحرّية الحاضر لم يتحدث عنها السلف»[١].

وحسبما يكون مفهوم المجتمع للحرية تكون صورة هذا المجتمع وثقافته. وفي النظم القبلية والأبوية وحيث يكون «النظام صنو الدين»، والحاكم هو صاحب السلطان ومستخلف في الأرض فإن مفهوم الحرية يتمحور أساساً حول طاعة الرعية لصاحب وولي الأمر. ومع اقتران الطاعة السياسية بالطاعة الدينية تتشكل لَبِنات الاستبداد[٢].

على صعيد الفكر يعتبر البعض أنه على مدار التاريخ أن السلطة الاستبدادية بصفة عامة كانت هي القاعدة وأنّ التحول عن هذه السلطة إلى أشكال قريبة من الديمقراطية كانت هي الاستثناء. ويعني ذلك أن النظم الأوتوقراطية المستبدة كانت هي السائدة من الصين إلى أمريكا اللاتينية حتى أوروبا، بحيث كانت هي القاعدة وبالتالي فإن التحول إلى الديمقراطية يأتي على سبيل الاستثناء[٣].

---

(١) انظر معالجة: شوقي جلال، «الحرية الفردية والتنوير،» في: شوقي جلال، **العقل الأميركي يفكر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠)، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣) حول بعض الآراء في هذا الموضوع، انظر: Ghassan Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State*, Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 1 (London; New York: CroomHelm, 1987).

ويظل هنا للبعد التاريخي أهميته في هذا التطور. فقد تحدث مثلاً خلدون النقيب عن «الدولة السلطانية» التي سادت في العالم الإسلامي منذ الحكم المملوكي، واتخذت شكلها الكامل في الدولة العثمانية. كما تحدث عن الدولة البيروقراطية التي ولدت في أعقاب الثورة الفرنسية وتمخّضت عنها اضطرابات القرن التاسع عشر وفي هذا الإطار يلاحظ التركيز على «الدولة التسلطية» والتي يصفها النقيب بأنها «ظاهرة خاصة بالقرن العشرين» حيث يمثّل فيها الطور المكتمل للدولة البيروقراطية الحديثة[٤].

هنا نجد أهمية للإشارة إلى «الابتكارات التنظيمية» التي مكّنت الدولة البيروقراطية الحديثة من الدخول والتحكم في حياة الشعب بصورة لم يسبق لها مثيل، ونعني بها الجيش والشرطة ورجال الدين، وهو ما غيّر بصورة جذرية الأسس التي كانت تقوم على أساسها مؤسسة الحكم المطلق.

وبينما نجحت الدول الأوروبية وبعض الدول الأخرى في العالم في الحد من قوة الدولة البيروقراطية الحديثة عن طريق القوانين والدساتير وفصل السلطات، مما أفضى إلى ميلاد ما أطلق عليه «الدولة الليبرالية الدستورية البرلمانية»[٥] فإن دولاً عديدة أخرى لم تنجح في الوصول إلى هذه النتيجة لتظل، حتى الآن في طور «الدولة التسلطية».

إذاً لقد مرت عصور طويلة وأحداث جسام قبل أن يتطور مجال السياسة من الفطرية أو البدائية إلى المدنية، وقبل أن يتحرر الإنسان من قيود «الحكم المطلق والاستبدادي» حيث قادت هذه العملية لعقلنة العلاقات البشرية، وليتمّ أهم اكتشاف في تاريخ الإنسانية وهو «أن الملوك ليسوا آباء شعوبهم»[٦]، وليس لهم أي حق إلهي في امتلاك الشعوب والأوطان.

٢ ـ فى المفاهيم

فى سياق بحثنا الراهن حول «الاستبداد» نرى بداية ضرورة إيضاح بعض الضوابط حول المفاهيم أو المصطلحات التي قد تبدو مترادفة في نظر البعض لأن معانيها تبدو متشابهة.

---

(٤) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٣-٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٦) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال؛ مراجعة صدقي خطاب، عالم المعرفة؛ ٨٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)، ص ١٧١.

ونبدأ بتعريف «السلطة» التي اعتبرها أحمد زكي بدوي «أنها القدرة على التأثير وهي تأخذ طابعاً شرعياً في إطار الحياة الاجتماعية والسلطة هي القوة الطبيعيه أو الحق الشرعي في التصرف، أو إصدار الأوامر في مجتمع معين ويرتبط هذا الشكل من القوة بمركز اجتماعي يقبله أعضاء المجتمع بوصفه شرعياً، ومن ثم يخضعون لتوجيهاته وأوامره وقراراته»[٧].

وفي إطار اللغة العربية، فإننا نواجه ثراءً بالغاً في المفاهيم التي توحي بالشدة أو القوة مثل: التسلط والقهر والاستبداد والعبودية والإكراه والعنف والعدوان والإرهاب... الخ. وهناك من يعتبر «التسلط» بما ينطوي عليه من بطش وعدوان وعنف هو الأصل لهذه المفاهيم خاصة مع الإشارة إلى الخيط الرفيع الذي يفصل بين السلطة والتسلط، مع غلبة الرأي الذي يؤكد النزعة الاستبدادية للتسلط.

وفى الإطار العامّ فإننا نجد أنفسنا في سياق البحث الراهن في حاجة إلى تحديد وضبط مفهومين أساسيين نعتبرهما مما يخدم أغراض البحث في المقام الأول وهما: **القمع والاستبداد.**

وبالنسبة إلى القمع، نجد أن هناك تعريفاً دالاً طرحته نجاح محمد يرى أن القمع هو «كل نظرة دونية لأي إنسان وكلّ تعصب قَبَلي أو عائلي أو ديني أو قومي أو طائفي أو مذهبي أو سياسي، وكل تزوير وتضليل في كل الميادين الحياتية وكل نقد تجريبي غير موضوعي، وكل رفض للحوار والتعاون والتنسيق والتوحيد وكل استهتار بالأخلاق والحريات والقوانين، الخادمة للإنسان»[٨].

أما عن الاستبداد فقد استخدمه كمصطلح خلدون النقيب للتفرقة بين الحاكم الذي يلتزم بالقانون قولاً وفعلاً، والحاكم الذي يكون قوله وفعله هو القانون. فإذا وُجد القانون ولكن الحاكم يحتكر سلطة تعديل وتغيير القانون فهو إذاً حكم مطلق، وإذا قُيدت سلطة الحكم بقانون أساسي «فهو حكم دستوري»[٩].

وقد يكون الحكم الاستبدادي فردياً أو حكم جماعة كما أن هناك أهمية لتوجيه النظر نحو نوعية «الاستبداد» الذي ينبع من اختراق الدولة للمجتمع، وهيمنتها عليه

(٧) Ahmed Zaki Badawi, *A Dictionary of the Social Sciences: English - French - Arabic with an Arabic - English Glossary and a French - English Glossary* (Beirut: Librairie du Liban, 1978).

(٨) نجاح محمد، «العقل العربي والقمع،» **المعرفة**، السنة ٣٣، العدد ٣٦٦ (آذار/مارس ١٩٩٤)، ص ٤٦-٥٠.

(٩) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ص ٢١.

بصورة كبيرة يجمعها خلدون في عبارة «الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع»[(١٠)].

كذلك نجد تعريفاً آخر للاستبداد ينقله حسن حنفي في عرضه القيّم لفكر عبد الرحمن الكواكبي في **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** وذلك باعتبار «الاستبداد هو الحكم الذي لا توجد بينه وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم ولا عبرة فيه بيمين أو عهد أو دين وتقوى أو حق وشرف أو عدالة ومقتضيات المصلحة العامة»[(١١)].

ولأن الأشياء تعرف بعكسها فإننا هنا نرى ضرورة الإشارة إلى معنى قيمة «العدل» لاستيضاح الصورة العكسية لمعاني ومرادفات الاستبداد.

ولتأسيس المعنى المراد توضيحه بخصوص قيمة العدل نقول إن القوانين والتشريعات التي يتمّ سَنّها وكذلك الأشكال التنظيمية في بلد ما تعكس أو تعبّر عن تصوّر السلطة لقيمة ومفهوم العدل.

بناء على ذلك وبوجه عامّ فإنه في الأنظمة الحاكمة المستبدة تسير الأمور دوماً من أعلى إلى أسفل، بينما في الأنظمة الديمقراطية تسير الأمور من أسفل إلى أعلى وبالتبادل.

وتبدو أهمية قيمة العدل في الحياة السياسية والاجتماعية إلى حد أنه يبدو طبيعياً أن نعتبرها الشرط الأساسي لوجود «دولة» بتنظيمها السياسي والقانوني والاجتماعي، فإذا غاب العدل فنحن أمام أي شكل اجتماعي آخر غير الدولة. فالنظام العادل هو الذي يعمل لصالح المجتمع ويحترم حقوق المواطنة ويقيم «دولة القانون»[(١٢)].

٣ ـ في الثقافة

في تصدي البعض لإشكالية الحكم والسياسة في واقعنا العربي وقضية الحرية والديمقراطية في بلادنا، جاء التناول من خلال منهجية تكرس العودة إلى الوراء بدلاً

---

(١٠) من المصادر الأخرى التي تتحدث عن أشكال الحكم بصورة شاملة، انظر: Juan J. Linz, «Totalitarian and Authoritarian Regimes,» in: Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby, *Handbook of Political Science* (Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., 1975).

(١١) حسن حنفي، «قراءة جديدة للكواكبي في: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» **الكتب: وجهات نظر**، السنة ٤، العدد ٣٧ (شباط/ فبراير ٢٠٠٢)، ص ٣٠.

(١٢) عمار علي حسن، **وزارة العدل**، سلسلة الوزارات المصرية (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٣)، ص ١٣-١٤.

من السير إلى الأمام أو حتى النظر بإمعان إلى الواقع المباشر.

ففي معرض التفسير والتحليل للإشكالية يقال إن قضية الحرية والديمقراطية في بلادنا ليست مجرد أن الدول العربية تقع تحت نظم ملكية أو عسكرية مما يجعل الحكم وراثة أو شوكة، وليست مجرد أن هناك قوانين طوارئ وقوانين استثنائية تكبل الحريات، وهي أيضاً في نظر أصحاب هذا التوجه ليست وجود أحكام عرفية وأجهزة أمن وبوليس وجيش ومخابرات واعتقالات وسجون وتزييف لإرادة الشعوب عبر انتخابات مزوّرة، وتأليه للحكام واستلاب الوعي لدرجة إسباغ القدسية الإلهية أو شبه الإلهية على الحاكم والتعددية الشكلية لحساب قوة واحدة مسيطرة كانت فرداً أو نخبة أو حزباً وحتى ليست القضية في انعدام فرصة تداول السلطة، كل هذا من وجهة نظر هذا التوجه، ليس هو سبب الإشكالية السياسية وتعثّر الحرية والديمقراطية في واقعنا العربي، وإنما الإشكالية تعود إلى «عمق الموروث الثقافي بعد أن ترسّخ في الثقافة الشعبية وأصبح جزءاً من الوعي القومي».

يقول حسن حنفي إن «أزمة الحرية والديمقراطية في واقعنا المعاصر إنما تمتد جذورها إلى الموروث الثقافي في الوعي القومي، وما تبقى فيه من تصوّر هرمي أو مركزي أو رأسيّ للعالم، يعطي الأعلى ما يسلبه من الأدنى. الأعلى يأمر والأدنى يطيع كما هو معروف في الثنائيات التقليدية الموروثة...»[١٣].

وطبعاً يمتد هذا التحليل على هذا النحو لإبراز دور «الموروث الثقافي» في خلق المجتمع الأبوي وسماته الخاصة، هذا مع إشارة عابرة إلى العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، «والتفاعل بين العوامل المادية والمكونات الثقافية في الوعي الفردي والوعي الجمعي، في ثقافة الفرد والتصور الجماعي للعالم».

والسؤال الآن هو: هل صحيح تتحمل ثقافتنا العربية كل ذنب الاستبداد الذي نعيش في ظله؟

هل صحيح، كما يقول سعد الدين إبراهيم «إن هناك شيئاً في الثقافة العربية إما أنه يعادي الديمقراطية صراحة أو لا يعطيها أهمية مركزية في منظومة القيم والمعايير السائدة في مجتمعاتنا»؟[١٤].

إن هذا المنظور بعينه هو الذي جعل سعد الدين إبراهيم ينوء بحمل هذه الثقافة

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٤) سعد الدين ابراهيم، «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي،» في: **الديمقراطية** (القاهرة: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، ١٩٩١)، ص ٩.

ويعتبرها «الإرث الذي نحمله على ظهورنا» فالاستبداد لا يعود فقط إلى «أنظمة حكمنا الاستبدادية» ولكن أيضاً يعود إلى «ينابيع ثقافتنا المعاصرة، التي تجعل جماهيرنا نفسها مهيأة لقبول هذا الاستبداد أو متواطئة في التعايش معه».

والغريب هو تعدّد، بل كثرة، أصحاب هذا النوع من التحليل، فلننظر على سبيل المثال إلى النماذج التي ذكرها إيليا حريق مثل عبد الله حمودي في **كتاب الشيخ والمريد: قواعد الذهنيات والمسالك في السلطوية المغربية** وهشام شرابي في **كتاب البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، وفؤاد اسحق الخوري في كتاب **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**[١٥].

بل ينقل لنا إيليا حريق، أحد نماذج هذه التحليلات والتي يقول فيها إيلي قدوري «ليس هناك في التراث الإسلامي شيء مما يجعل أفكاراً منظمة كالحكم الدستوري والتمثيلي أليفة أو قابلة للفهم»[١٦]. كما ينقل لنا ملاحظة الخوري «لنزعة الاتجاه نحو الداخل ضمن الهيئة الاجتماعية ذات الروابط الوشائجية التي تؤثر مباشرة في مفهوم الحرية بين العرب» فيقول: «ليس الحر عندنا من مارس حرية التفكير والإبداع والتعبير عن الذات الخلاّقة، إنما هو من استطاع حماية النفس من الآخرين تجنباً للسيطرة»[١٧].

وإذا تجاوزنا نسبياً منطق «الإرث الموروث» في الثقافة، لنرى منطق الذين ينظرون إلى الثقافة العربية المعاصرة بالمعنى العام، فإننا نجد علي أسعد وطفة يقول: «الثقافة العربية تعاني من العلاقات الاجتماعية التي تأخذ طابع الإكراه والقهر والتسلط، التي تضرب جذورها في العائلة والمدرسة والحياة العامة»[١٨].

ثم ينقل عن مصطفى صفوان قوله «إن الثقافة العربية مشبعة بروح العنف وغنية بمظاهره، وإن العنف يدخل في نسيج العملية التربوية، وبالتالي فإن السمة التسلطية تعود إلى الطبيعة الأبوية للمجتمع العربي»[١٩].

وينقل عن محمد قمبر قوله «إن القمع يسود ثقافتنا ويؤدي إلى مظاهر الإحساس بالدونية وفقدان مشاعر احترام الذات»[٢٠].

---

(١٥) إيليا حريق، «التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥١ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠)، ص ٧.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٨) علي أسعد وطفة، **بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٠) المصدر نفسه.

والآن جاء دور أحد النماذج الذي يربط بين «الجذور التاريخية» وممارسات المؤسسية الحديثة فيقول نور فرحات إن الاستبداد العربي «ظاهرة اجتماعية ثقافية ذات جذور تاريخية وليست مجرد ظاهرة سياسية رسمية». هنا نجد أن فرحات يوجّه الاهتمام لمؤسسات المجتمع المدني الراهنة من أحزاب ونقابات واتحادات مهنية وتجمعات ثقافية وأندية رياضية واجتماعية مؤكداً أنها أبعد ما تكون عن القيم والممارسة الديمقراطية. وفي معرض التحليل والتفسير الذي اضطلع به هذا النموذج فإنه يشير إلى «ثقافة الاستبداد الغالبة في كل حنايا البناء الاجتماعي العربي» وهذه الثقافة بعينها هي التي تقوم بتغذية التطرف اللاعقلاني الذي تفشّى في المجتمعات العربية. والمحصّلة من وجهة نظر هذا النموذج تتمثل في القاعدة التي يتم تفعيلها على مستويي الحاكم ـ والمحكوم، وهي إذا كان أهل الحكم يحتكرون السلطة فإن أهل التطرف يحتكرون الحقيقة(٢١).

كل هذا النقد والتحميل على الثقافة العربية، الموروث منها والمعاصر تكون نتيجته بالطبع أن تكون الجماهير المنتجة والملازمة لهذه الثقافة «مهيأة لقبول الاستبداد» بل متواطئة في التعايش معه، وذلك من دون تحميل أي قدر للأسباب والظروف التي تعيش في ظلها هذه الجماهير من أمية وجهل وفقر وتدني مستويات التعليم والمعيشة والرعاية الصحية. بل إن الجماهير المهيأة للسلطة الاستبدادية ينحصر كل أملها في أن يكون المستبد «عادلاً».

إذا كان من الصعب أن يتوفر لنا المجال لبحث وتمحيص كل هذه الانتقادات الموجهة إلى الثقافة العربية، فإنه يمكن البدء بكلمة عامة اشتقاقاً من منطق الواقع نفسه ذلك أن كل ثقافات الدنيا فيها الإيجابي وفيها السلبي.

وليس من منطق الأشياء أن نحكم على هذه الثقافة بما فيها من سلبيات فقط، هذا بفرض التسليم جزئياً بصحة قدر ما من هذه الانتقادات.

من ناحية أخرى أليست هذه الثقافة المنعوتة بكل هذه الصفات هي التي أنتجت: رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وخير الدين التونسي ومحمد رشيد رضا وسلامة موسى وجمال الدين الأفغاني وأحمد عرابي ومصطفى كامل وحسن البنا وعلي عبد الرازق وأحمد لطفي السيد وعبد الرحمن الكواكبي وفرح أنطون وشبلي الشميل وسعد الله ونّوس ويوسف إدريس ونجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وجمال عبد الناصر وعباس العقاد وطه

(٢١) محمد نور فرحات، **البحث عن العدل: السلطة والقانون والحرية** (القاهرة: دار سطور، ٢٠٠٠)، ص ٦٦-٦٧.

حسين وجبران خليل جبران وقاسم أمين وأحمد فارس الشدياق وزكي نجيب محمود وغيرهم مئات من رموز الثقافة العربية والأعلام المضيئة في تاريخ هذه الثقافة؟

من ناحية ثالثة لِنَرَ ما يقوله حليم بركات، عن «الثقافة» وهو ما ينطبق على الثقافة العربية أيضاً، يقول: «الثقافة ليست مجموعة مكونات ثابتة ساكنة جامدة مطلقة منغلقة تصلح لكل زمان ومكان أو لكل مجتمع وبيئة، بل هي متطورة باستمرار متغيرة مرنة نسبية منفتحة متحولة نتيجة لتغير الأحوال والأوضاع والأزمنة والعلاقات الداخلية والخارجية» ثم يضيف ما هو منصبّ مباشرة على المجتمع العربي «ليس المجتمع العربي كائناً تاماً مكوّناً جاهزاً ومخلوقاً في البدء فيدور في دائرة لا يخرج عن مدارها كأنه صنع لأن يكون شيئاً واحداً وإلى النهاية، بل هو متطوّر في هويّته وثقافته وحتى مقدّساته بحسب أوضاعه وظروفه وصراعاته المستجدة باستمرار من أجل التحكم بمصيره وموقعه في خريطة الأحداث التاريخية»[٢٢].

إننا بناءً على ذلك وغيره مما لا يتسع المجال لذكره، نرى أنه آن الأوان لتصحيح النظرة إلى الذات ومحق الادعاء بأن ثقافتنا تقبل الاستبداد وتسوّغه، وأن الفكر والذهنية العربية نقيض الحداثة والديمقراطية، فشعوبنا العربية ليست صنيعة الماضي وكفى وكما توجد في تراثنا نقاط سلبية أو معتمة وظلامية، فإن تراث أوروبا أيضاً كان على مدى تاريخ طويل استبدادياً ولم تبدأ فورته أو نقلته الديمقراطية إلا منذ مائتي سنة ونيف وبالتدريج.

إن هناك أهمية تصل إلى مستوى المسؤولية لدحض أسانيد التيار الذي يجعل «الواقع» أسير «التاريخ» وبخاصة أن هناك في الغرب من آمن وتبنّى نظرة شوفينية متعصّبة جعلت الاستبداد طبعاً شرقياً، وهو ما تؤكده توجهات مونتسكيو وجون ستورات ميل، فمسيحيو الغرب من وجهة نظرهم تناسبهم الديمقراطية، أما الهمج والبرابرة وشعوب الشرق فلا يصلح لها إلا الحكم الاستبدادي.

إننا إذ نلقي على ثقافتنا ذنب استمرار الاستبداد، فإن ذلك يعني تبرئة كل الأسباب الأخرى والتعمية عليها، أو كما يقول إيليا حريق إنه «تكتيك انحرافي يخدم صاحبه ويعفيه من مغبة مواجهة الطغيان السياسي المتمثل فعلاً ببنية نظام يحتكر مواقع النفوذ ويستحوذ عليها»[٢٣].

وحتى إذا كان الدفاع عن الثقافة العربية جذرياً وبصورة مطلقة غير ممكن، فإننا

---

(٢٢) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٦٢٨-٦٢٩.

(٢٣) حريق، «التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك،» ص ١٧.

نجد حجة قوية لمراجعة مقولة الجابري إن «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير»، فحتى لو كانت هناك شواهد على ذلك في الواقع والتاريخ، إلا أنه من غير المستساغ الحكم على أن هذا «العقل العربي» قد انغلق سياسياً ونهائياً على ما يسم بنياه، أو أن هذا العقل السياسي العربي لا يصلح لشيء آخر إلا المماثلة بين الإله والأمير»(٢٤).

فالاستبداد قضية سياسية يستشعر أكثرنا آلامها، «وهو صفة لحكومة مطلقة العنان» تتصرف كما تشاء وتتعدد أشكاله كالغلبة أو الوراثة. وهو ضد الحرية ويسد أبواب المشاركة في إدارة شؤون الحياة، وهو حالة مركّبة تنعكس على المجتمع والدولة والاقتصاد. وفي الشطر الاقتصادي منه تكون العلاقة بين الغني والفقير هي علاقة القوي بالضعيف. ويسمح الاستبداد بتوثيق العلاقة بين الدين والسياسة ورجال المال لاستبعاد وإقصاء الخارجين عن دائرتهم.

وفى حالة الاستبداد تضعف «السياسة» وتضمحلّ لتطفو المراسم الشكلية ومظاهر الأبهة والسلطان بهدف فرض الهيبة التي تتحول إلى تقديس وخوف. وبالطبع فلا مكان هنا للمساءلة أو المحاسبة أو المطالبة، فقط السماح بالتماس الرضا أو البركة أو تجنّب الظلم أو تحصيل بعض نعم السلطان.

وفي الواقع العربي، يذعن الناس للسلطة، ليس لأنهم مطبوعون على الخضوع ولكن بسبب التسلط وبسبب أجهزة العنف التي تملكها السلطة وأساليب القهر والقمع وتهديد مصادر الرزق.

وفى الآونة الأخيرة تشيع فكرة أن الدولة التسلطية لا حلّ لها إلا تولّي قوة أجنبية إسقاطها!

ثانياً: في تشخيص الحالة العربية

١ ـ المجتمع العربي: سمات عامة

يمثل المجتمع العربي نموذجاً للتعدد والتنوع على المستويات كافة.

فمن ناحية هناك التنوع في الانتماءات الدينية والقبلية والطائفية والعرقية، ومن ناحية أخرى هناك التعدد في أنماط الإنتاج. وأخيراً فإن المجتمع العربي يعيش في ظل

(٢٤) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٥٦.

خليط من المؤسسات السياسية التي تتراوح بين الجمهورية والملكية والإمارة.

والحقيقة إنه ليس من السهل وصف الأنظمة الإنتاجية في الدول العربية بأنها إقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية لأنها في الواقع تجمع بين هذه الأنظمة في ظل صيغة مركبة، مع ملاحظة كون «العائلة» تشكل «عصب الإنتاج الاقتصادي»[٢٥].

ويعتبر حليم بركات أن المجتمع العربي «يقوم على بنية إنتاجية تجارية ـ زراعية متمركزة حول العائلة يرافقها نظام ريعي في البلدان المنتجة للنفط»[٢٦].

كذلك من سمات التنوع في المجتمع العربي أن بعض مناطقه تتمتع بالثراء والغنى في الموارد والثروات، ولكن هناك مناطق تعاني الفقر والندرة في الموارد. والمجتمع العربي ينفتح على العصر وينقل أحدث التقنيات والتكنولوجيا ولكنه يتمسك ببنياته التقليدية. وفي عبارة جامعة يصفه بركات بأنه «سلفي تقليدي غيبي في منطلقاته ومستقبلي متجدد علماني مستحدث في تطلعاته»[٢٧].

٢ ـ مراحل بناء الدولة التسلطية: أشكال التسلط

فى سياق بحثنا الراهن حول مراحل بناء الدولة التسلطية يلاحظ أن فترة الستينيات والسبعينيات (١٩٦٥-١٩٧٥) مثلت مرحلة حاسمة في «تطور مؤسسات الدولة التسلطية وتبلورها في جميع البلدان العربية» عبر العديد من الأطر التشريعية والقوانين والإجراءات التي سمحت للدولة بالتوسع والتدخل واسع النطاق في الاقتصاد والمجتمع (القطاع العام- قوانين الإصلاح الزراعي- قوانين التأميم)[٢٨].

وللدلالة على مدى تسلطية الدولة يشير خلدون النقيب إلى أن قبضة الدولة امتدت إلى تحديد أرزاق الناس، ماذا يأكلون وماذا يشربون حيث أصبحت المواجهة بين الدولة والمواطنين مواجهة معيشية يومية متصلة وغير متكافئة»[٢٩].

وما يهمنا التركيز عليه في هذا السياق أن توسع دور الدولة في الاقتصاد والمجتمع، وما اقترن به من تحسّن في مستوى المعيشة لدى بعض الفئات وتطوير البنى التحتية، والتوسع في مجالات التعليم والرعاية الصحية وإدخال بعض المشروعات الصناعية، هذه التغييرات الإيجابية لم تقترن بتحسين أساليب الحكم ولم

(٢٥) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ١٩-٢٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٨) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ص ١٨٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

يصحبها تطور نحو الديمقراطية. على العكس من ذلك فقد اقترنت بإجراءات ضد الديمقراطية على طول الخط منها: إلغاء الدساتير وحل البرلمانات، والحكم بموجب قوانين الطوارئ، وإلغاء الأحزاب أو التضييق على حركتها ومحاصرة المجتمع المدني برمّته.

إننا في هذا الإطار إزاء «دولة لا تثق في المجتمع ومجتمع لا يثق في الدولة» وحتى في الحالات التي تعترف فيها الدولة بأهمية مؤسسات المجتمع المدني فإنها تبادر بوضع القوانين والقيود القانونية والإدارية ما يمكّنها من مراقبة حركة هذه المؤسسات والحد من نشاطها مما يؤثر سلبياً فيها.

وتذكر أماني قنديل أن الدول العربية شهدت ردة أو تراجعاً من جانب الدولة في تعاملها مع «الجمعيات الأهلية» وهي من مؤسسات المجتمع المدني التي بدأت في بعض الأقطار العربية في مطلع القرن التاسع عشر[٣٠].

ولقد أدى تشدد الدولة إزاء المجتمع المدني إلى خسارة الطرفين، فالفرد لم تتوفر له «الحصانة» التي تقيه ضد سطوة الدولة، كذلك الدولة لم تتوفر لها الحصانة ضد الاضطرابات الاجتماعية العنيفة، وبالتالي لم تتوفر في «البيئة العربية خاصية إدارة الصراع الاجتماعي بصورة سلميّة منظّمة[٣١].

وفي المرحلة الراهنة يعيش المجتمع العربي في ظل حالة مزمنة من احتكار السلطة في كل بلد عربي من قِبَل قلة مسيطرة مترسّخة في أجهزة ومؤسسات الحكم، ويقترن ذلك بإقصاء القوى الاجتماعية والسياسية ذات التوجهات المغايرة.

وسواء قامت هذه السيطرة من قبل القلّة استناداً إلى علاقات القرابة أو استناداً إلى الجهوية أو الزبونية[٣٢]، فإنها تؤدي إلى انغلاق المجال ومنع ظهور نخبات سياسية جديدة.

في هذا الإطار لا مجال لممارسة حقوق المواطنة[٣٣] السياسية والاقتصادية والاجتماعية حيث يسود المناخ العام حالة من الانسداد والتضييق على الحريات العامة وفي مقدمتها حرية التعبير.

---

(٣٠) أماني قنديل، «الجمعيات الأهلية والمجتمع المدني في العالم العربي،» في: **الديمقراطية**، ص ٥٢.
(٣١) المصدر نفسه.
(٣٢) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons (New York: Free Press, 1964).
(٣٣) **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

وفي نطاقنا العربي يجري التسليم بمسلّمات العولمة اقتصادياً وقبول شروط الخصخصة واقتصاد السوق ونقل التقانة خاصة الإعلامية، ولكن من دون التسليم بخلخلة سلطات العسكر أو العشائر أو الطوائف(٣٤).

وفي الإطار العام، ففي الدول العربية كانت أزمة السبعينيات وما بعدها لحظة فارقة في تاريخ النظم السياسية العربية. فتحتَ وطأة الركود الاقتصادي وفشل الخطط التنموية وافتقاد المؤسسات الفاعلية، والفساد الإداري وتفاقم الأزمة المجتمعية بوجه عام اضطرت النظم العربية لاتخاذ خطوات «التصحيح الاقتصادي» في إطار مواكبتها «للسياسات النيوليبرالية العالمية» وفقاً لشروط صندوق النقد الدولي (برامج التثبيت والتكيف الهيكلي). وقد جاء ذلك تحت «وهم» أن فتح المجال أمام اقتصاد السوق وإطلاق المبادرة الفردية ومجاراة تطوّر الاقتصادات العالمية، هي خطوات كافية لإخراج الدول العربية من أزمتها(٣٥).

في سياق هذه الترتيبات جاءت مساحة الانفتاح السياسي محدودة وهامشية وغامضة، وتراوحت بين إتاحة تعددية حزبية مقيّدة (مصر ١٩٧٦ ـ تونس ١٩٨٩ ـ الأردن ١٩٩٢)، والسماح بهامش محدود لحريات التعبير وبعض صيغ المجتمع المدني، بالإضافة إلى تغير المناخ الحقوقي للسماح للقطاع الخاص بدور مؤثر في العملية الإنتاجية.

في ضوء هذه الترتيبات تحدّث البعض عن تحقيق «تسوية سلميّة» بين النظم والشعوب بما يتضمن إنهاء عصر الاستبداد وزيادة فرص التغيير السلمي. إلا أن تصاعد المواجهة الدامية بين النظم السياسية والمعارضة الإسلامية المسلحة، وزيادة الاحتقان السياسي في صفوف القوى الاجتماعية المهمّشة واصطدامها مع السلطة، ومحدودية المردود الاقتصادي والاجتماعي للخطوات التي أقدمت عليها النخب الحاكمة، كل ذلك أكّد بما لا يدع مجالاً للشك أن الأزمة لن تحلّ بمجرد اتخاذ إجراءات اقتصادية أو سياسية محدودة وإنما تتطلّب «إجراء تعديلات جوهرية على قواعد عمل النظام والقانوني والقضائي والإداري، أي يستدعي تغييراً في قواعد بناء السلطة العمومية وممارساتها»(٣٦).

---

(٣٤) عبد الإله بلقزيز، «نحن والنظام الديمقراطي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٦ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٨)، ص ٧٩.

(٣٥) في العلاقة بين الديمقراطية والتحولات الاقتصادية، انظر: Georg Srensen, *Democracy and Democratization: Processes and Prospects in Changing World*, Dilemmas in World Politics (Boulder, CO: Westview Press, 1993).

(٣٦) برهان غليون، «نهاية عصر التصحيح والإصلاح العربي،» **الاتحاد**، ١٧/ ١٢/ ٢٠٠٣، ص ٢٤.

لقد أثبتت شواهد الواقع أن هامش الانفتاح السياسي في بعض الدول العربية (مصر ـ تونس ـ الجزائر ـ الأردن ـ المغرب ـ اليمن)، والذي وصفه البعض «بالإصلاح الليبرالي» لم يكن سوى «إدارة لتناقضات المجتمع السياسي» ولم تفقد أي نخبة حاكمة سيطرتها على السلطة، ولم تتغير إلا قواعد وأساليب ممارسة هذه السلطة[٣٧]. وفي هذا الإطار وقفت حدود الديمقراطية عند مشهد فرز الأصوات الانتخابية بعد تزويرها لتتحول إلى ««مجرد تقنية انتهازية مستوردة» لإبقاء الاستبداد وعدم المساس به»[٣٨] أو كما يسميها البعض مجرد التغيير في آلية الفن الاستبدادي والانتقال من القهر السلطوي دفعة واحدة إلى القهر على دفعات أو مراحل غير مباشرة.

لقد تواكبت هذه التطورات في الدول العربية مع موجة انسحاب الشمولية في العالم بعد انتهاء مرحلة الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفياتي، واتجاه العديد من الدول نحو «الدمقرطة» وانحسار التسلطية.

ولكن هذه الموجة لم تؤت ثمارها في الوطن العربي حيث اقتصر الأمر على استخدام الآلية الانتخابية وتصميم الدساتير لا لشيء سوى تقنين الحكم التسلطي أو بعبارة خلدون النقيب «التسلطية بوجه ديمقراطي»[٣٩].

إن ما يمر به الوطن العربي مما يمكن أن نطلق عليه «محنة الدستور» أو «المحنة السياسية» تعود إلى أن النخب الحاكمة ليست مقتنعة في قرارة نفسها بأن الحكومات يجب أن تخضع للمراقبة، وأن الحكام يجب أن يخضعوا للمساءلة وأن الأمة هي مصدر السلطات وأنه لا بد من وجود صيغة تعاقدية بين الحاكم والمحكومين لتحديد الحقوق والواجبات. ومن هنا فإنه في ظل هذه الظروف وعندما يجري إضعاف الدستور، وإضعاف الحكم الدستوري فإن المحصلة هي إضعاف حكم القانون وبالتالي تكريس الحكم المطلق[٤٠].

---

(٣٧) جمال عبد الجواد، **التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس**، تعقيب أبو العلا ماضي [وآخرون]، مناظرات حقوق الإنسان؛ ٥ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٨)، ص ٣٥.

(٣٨) **الخليج العربي والديمقراطية: نحو رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية**، أعدّ الدراسة وحررها علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٢٢.

(٣٩) خلدون حسن النقيب، «محنة الدستور في الوطن العربي: العلمانية والأصولية وأزمة الحرية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٤ (حزيران/ يونيو ١٩٩٤)، ص ٣٦.

(٤٠) المصدر نفسه.

ولا أدل على محنة الدساتير العربية من أن أربعة دساتير عربية فقط هي التي تقدم ضمانات لإطلاق حرية الفكر أو الرأي من دون قيود واضحة في نصوصها (الجزائر المادة ٣٦، البحرين المادة ٢٣، مصر المادة ٤٧، موريتانيا المادة ١٠). وعندما تضمن الدساتير العربية الحق في التعبير عن الرأي فإنها تضمنه «بعبارات بسيطة نادراً ما تشمل أي تفصيل أو إسهاب في تحديد أفق تلك الحرية»[٤١]. أما عن حرية تكوين الجمعيات فإن الدساتير العربية تميل إلى إضافة القيود التي تؤدي في مجملها إلى تضييق حادّ لنطاق هذا الحق، وبخاصة عندما يقترب نشاط الجمعيات من المجال السياسي.

أما عن التعذيب، فإنه محرّم في نصف الدساتير العربية فقط، وبدرجات متفاوتة من التحديد والوضوح، وهناك عدد من الدساتير العربية لا ترد بها أية إشارة إلى التعذيب أو المعاملة القاسية أو المهينة أو الحاطّة بالكرامة[٤٢].

وليس أدل على استبداد أي نسق للحكم وفساده من التضييق على الحريات (حريات التعبير والتنظيم) وانتهاك الحقوق والحريات الإنسانية من دون خشية أو حياء.

وبالاستناد إلى المؤشرات التي تنشرها بعض المؤسسات الدولية حول حالة الحرية في العالم، يستنتج نادر فرجاني أن البلدان العربية «تتسم بمستوى أدنى من توافر الحريات بالمقارنة مع دول أفريقيا وآسيا غير العربية»، بل أدنى حتى من باقي دول العالم.

وبالطبع فإن حالة حقوق الإنسان في الدول العربية هي بحق مفزعة كما يراها فرجاني ونتفق معه، حينما تشمل انتهاكات خطيرة مثل اعتقال سجناء الرأي وانتشار التعذيب، وبخاصة عندما تتم هذه الممارسات في طي الكتمان[٤٣].

---

(٤١) فاتح سميح عزام، «الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٤، العدد ٢٧٧ (آذار/مارس ٢٠٠٢)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٥، وانظر تفاصيل أخرى في الجانب الدستوري، في: Khaldoun H. Al-Naqeeb, *Constitutional Crisis as an Indicator of Political Conflicting in Kuwait, 1963-1986* (Boston, MA: [n.pb.], 1986).

(٤٣) انظر: نادر فرجاني، «الحكم الصالح: رفعة العرب في صلاح الحكم في البلدان العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٥٦ (حزيران/يونيو ٢٠٠٠)، ص ١٤-١٥؛ United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report, 1990* (New York: Oxford University Press, 1990),and *Behind Closed Doors: Torture and Detention in Egypt*, Middle East Watch Report (New York: Human Rights Watch, 1992).

٣ ـ المحصلة والمخاطر

بعد مرحلة «التحرر الاقتصادي» الشكلي و«الانفتاح السياسي المحدود» خرجت الدولة العربية أكثر تسلطاً عما كانت عليه. لقد ترعرعت المصالح الشخصية البيروقراطية الكمبرادورية الطفيلية في ظل آليات الخصخصة والانفتاح، وانفتح الباب على الغارب لسيطرة رأس المال الطفيلي، واستشرت ظاهرة الثراء المفاجئ غير المشروع وتضخمت ظاهرة الفساد بكل أنواعه في السياسية والاقتصاد والإدارة والعلاقات الاجتماعية(٤٤).

لقد وجدت النخب الحاكمة والتحالفات الاجتماعية المتضامنة معها «الزبائنية» أنه ليس من مصلحتها إجراء تحوّلات ديمقراطية طالما أن مؤسسات الحكم لا تنفصل عن آليات توزيع العوائد المالية.

لقد جرى تخليق صيغة عربية تجمع بين التحرر الاقتصادي والتسلط السياسي «باستقطاب بعض أعضاء النخبة الداخلية، من خلال نحت أدوار مزعومة لهم برئاسة أحزاب سياسية أو مؤسسات أو حتى الاكتفاء بغضّ النظر عن آرائهم وانتقاداتهم طالما أنها لا تتعدى الخط الأحمر الشفاهي الذي رسمته الحكومة»(٤٥).

في إطار ذلك ظلت السلطة في الدول العربية على رفضها القاطع لقبول مبدإ الشريك في الحكم وغاب تماماً في الواقع العربي مبدأ التداول على السلطة.

فالتغيير السياسي إما بالوفاة الطبيعية أو خلع الأمير لسابقه أو الأزمات السياسية الحادة (الجزائر) وأخيراً يجري التمهيد لصيغة «توريث الحكم في الجمهوريات»(٤٦).

ولم تستهدف التحسينات الشكلية التي أجريت على شكل الحكم (تعددية ـ برلمانات ـ انتخابات) إجراء أي تغيير في جوهر السلطة، كما لم يستهدف الانفتاح المشوّه تحقيق عدالة التوزيع ومشاركة الأغلبية الاجتماعية في عمليات الإنتاج والحكم، ومع تزايد تراكم الثروات لدى التحالفات القريبة من الحكم، اتسعت الفجوة بين القلة من الأثرياء والأغلبية الساحقة من الفقراء المهمشين سياسياً واجتماعياً. وقد ثبت بالدليل القاطع أن «الانفراج» المحدود وفقاً لتوجهات البنك الدولي وصندوق النقد

---

(٤٤) غازي الصوراني، «العولمة وطبيعة الأزمات في الوطن العربي.. وآفاق المستقبل،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٢٩٣ (تموز/يوليو ٢٠٠٣)، ص ١١١.

(٤٥) عمار علي حسن، «التكافؤ الاقتصادي والديمقراطية،» **كراسات استراتيجية**، السنة ١٣، العدد ١٣٥ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤)، ص ١٨.

(٤٦) الصوراني، المصدر نفسه، ص ١١١-١١٥.

الدولي، كان عملية مدروسة أسفرت عن «تآكل القاعدة الاجتماعية» وتعرُّض الجماهير الشعبية الفقيرة لمزيد من الحرمان والإفقار والتهميش[٤٧].

لقد تمّ فرض وصفة التثبيت والتكيف الهيكلي على الدول العربية وفقاً لشروط النظام الرأسمالي العالمي في طوره «الإمبريالي المعولم». في هذا السياق تتحول وضعية «المنطقة العربية» من التبعية إلى مزيد من التبعية والتهميش.

أما على الصعيد الداخلي، فإن «المشروع الديمقراطي العربي» إذا صح التعبير لم يحقق أي نصيب من النجاح الحقيقي، لأن المبدأ الذي جرى اعتماده وتسويقه والمزايدة عليه هو ستون سنة من ديمقراطية جائرة مستبدة أهون وأصلح من ليلة بلا ديمقراطية على الإطلاق[٤٨].

ثالثاً: آليات إعادة إنتاج الاستبداد في الواقع العربي

في ما سبق تناولنا مظاهر الاستبداد في الواقع العربي بوجه عام. والآن نطرح السؤال التالي:

ما هي آليات إعادة إنتاج الاستبداد في الواقع العربي؟

بعبارة أخرى، ما هي الأسباب التي تمنع وتعوق تغيير «الحالة الاستبدادية العربية»؟

فى تقديرنا أن ذلك يعود إلى ثلاثة عوامل متشابكة ومتداخلة وهي:

١ ـ الدولة وتداعياتها كحالة حصارية

من ثوابت هذه الدراسة الإقرار بالرابطة الوثيقة بين الدولة والفعل باعتبارها حاملة له. كذلك إن المجتمع لا يقوم خارج نطاق العلاقة مع الدولة لأن أصول المجتمع وهي تكمن في العملية السياسية فإنها تكمن في الدولة نفسها. يترتب على ذلك أن معالجة مشاكل المجتمع المدني تتحقق وتحتاج إلى الدولة ولكن:

أي نوع من الدولة تلك التي تساهم وتطلق طاقات المجتمع المادية والفكرية وتسمح له بالحركة والإنجاز والنهضة؟

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٤٨) الطاهر لبيب، «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،» في: علي خليفة الكواري [وآخرون]، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٦.

إذا كان علماء السياسة يقررون أن سمة الإكراه هي سمة غالبة على الدولة، مما يدفع بالتسليم بالقاعدة التي ترى أنه «لا دولة من دون سلطة ولا سلطة من دون تسلط» فإن قضية «الإكراه» تبقى هي محور الخلاف في التمييز بين دولة استبدادية ودولة ديمقراطية.

من الصحيح أن الدولة تجسّد السلطة (كعلاقات للقوة) والتي تتولى إصدار الأوامر وفرض الإلزام بالطاعة[٤٩].

ولكن علاقات السلطة/ القوة لا تقصد إلا بلورة وحدة المجتمع السياسي القومي، والدفاع عنها ضد المخاطر الداخلية والخارجية، والحفاظ على الذاكرة الجماعية وإحاطة المواطنين وضبطهم ورسم حدود الدولة بالمعنى القومي وتأهيل بنيتها التحتية من دون مغالاة في التدخل[٥٠].

هنا نجد حسبما يرى عماد شعيبي أن الإكراه «بمعناه الضابط اجتماعياً هو وظيفة صلبية لدولة الإكراه». ومع ذلك فإن شعيبي يصل بنا لنتيجة أساسية وهي «أن الغلوّ في دور دولة الإكراه كارثة على الدولة نفسها، ولم يعد مقبولاً التغاضي عنه في سياق حركة كرة الثلج (الديمقراطية)»[٥١].

إن الإكراه المغالى فيه يصبح خطراً على الدولة نفسها لأنه يكون قد استنفد أغراضه، لنصبح آنذاك أمام سلطة تعتدي على الدولة نفسها أي دولة تنهش ذاتها، وبدلاً من أن تكون الدولة سياجاً «لموازين القوى» فإنها تصبح ساحة «لمراكز قوى» متصارعة.

إن تحليلنا الراهن لا يقصد بحال من الأحوال تصعيد «المواجهة» ضد الدولة ولا زيادة حدة التوتر بين «الدولة» و«المجتمع»، وإنما يكمن الهدف في لفت الانتباه إلى أن الإصلاح يتطلب في المقام الأول «تغيير الدولة ذاتها من الداخل» أي «تبديل نمط الإرادة التي تسيرها» لتتحول من عصبة أو عصابة لإرادة نابعة وتابعة ومصالحة للمجتمع»[٥٢].

---

(٤٩) Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969), pp. 49-55.

(٥٠) عماد فوزي شعيبي، «نقد أسطورة الديمقراطية من دولة الإكراه إلى دولة الديمقراطية،» **عالم الفكر**، السنة ٣٠، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير-آذار/ مارس ٢٠٠٢)، ص ٢٠٥.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) برهان غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)، ص ٧٥٢.

في الواقع العربي، نحن إزاء دولة «تفترس» المجتمع بكل أشكال الإكراه الممكنة.

كان خلدون النقيب قد أشار إلى «الإرهاب الشامل» الذي تمارسه الدولة التسلطية من خلال هيمنتها على الاقتصاد والمجتمع. ولا غرابة هنا في صفة «الإرهاب: عندما يؤدي ذلك في الحالة المصرية مثلاً إلى «انسداد أفق التغيير بأي معنى، ومنع تشكيل أي حزب جديد واستمرار القيود على نشاط الأحزاب القائمة، واحتكار الحزب الوطني (حزب الدولة) للسلطة إلى أجل غير مسمى، واستمرار تزييف إرادة الشعب من خلال انتخابات مزوّرة واستمرار سريان قانون الطوارئ من دون مبرِّر، وجموح ظاهرة أصحاب السلطة والثروة والنفوذ وفئة من هم فوق القانون، وانتشار الفساد والتربح وتعدّد حالات الهروب وتهريب الأموال لدرجة أن كاتباً مصرياً تساءل صراحة: «هل نحن أمام عملية جديدة من عمليات (نهب مصر) والتي تحدثنا عنها في القرن التاسع عشر وربما في فترات لاحقة أيضاً. . . وإلا ماذا يعني الاستيلاء على أموال بالمليارات دون أمل كبير في العودة؟»[٥٣].

كانت قرارات الانفتاح الاقتصادي والسياسي التي اتخذها السادات قد ولّدت الانطباع بأن مصر تتحول من «السلطوية الناصرية» إلى الانفتاح الديمقراطي، ثم أطلق البعض على الحالة المصرية الراهنة نمط «التعددية المقيّدة» أو «المنضبطة» ولكن انسداد أفق التطور أو التغيير أمام هذا النمط التعددي المقيد ينبئ بأن مصر لم تغادر بعد مرحلة الحكم السلطوي، وأن كل ما حدث أنها تحولت من نموذج تسلطي إلى نموذج تسلطي آخر.

كان نزيه الأيوبي لا يخفي «اعتزازه» بالدولة في مصر عندما اعتبرها ـ على الرغم من عيوبها وخطاياها «تراثاً وإنجاز قيم لا بد من الحفاظ عليه» ولكن ذلك لم يمنعه من طرح السؤال الحائر: ماذا نفعل بالدولة المصرية[٥٤]؟ هل نقوّيها أم نحد من قوّتها؟

وفى حالة الاعتراف بميزة الدولة «القوية» فإن الأمر يتعدى مسألة محاولة تصحيح مسارها، ذلك أن واقع الدولة في مصر أنها سعت إلى إيجاد «خواء سياسي حولها» فمن حزب يتطابق مع الدولة، أو الحكومة إلى مجالس تابعة ونقابات خاضعة وجمعيات تنشأ بواسطة الدولة ومن أجلها.

---

(٥٣) محمود المراغي، «خرج ولم يعد . . حكاية المليارات الهاربة،» **الكتب: وجهات نظر**، العدد ٤٥ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢)، ص ٢٠.

(٥٤) نزيه نصيف الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٢٠٢.

فمثلاً، عندما صدر القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣، صدر تحت اسم «قانون ضمانات ديمقراطية النقابات المهنية» ولكن الحقيقة أن القانون شكّل قيداً على الحريات وعلى حرية النقابات المهنية وحرية أعضائها في من يريدون انتخابهم.

كما خالف القانون المواد (٤) و(٥) و(٤٠) و(٤٧) و(٥٦) من الدستور وفرض وصاية قضائية على النقابات المهنية. فإذا ألقينا الضوء على «مسيرة» هذا القانون لعرفنا نوعية «المناخ» التشريعي الجاري في مصر. فالمشروع تقدم به ثلاثة أعضاء من الحزب الوطني الحاكم في مجلس الشعب وذلك في ١٢/ ٢/ ١٩٩٣، وتم إقراره في ١٦/ ٢/ ١٩٩٣ وصدّق عليه رئيس الجمهورية في ١٧/ ٢/ ١٩٩٣ ونشر بالجريدة الرسمية في ١٨/ ٢/ ١٩٩٣.

وكما يقول علي عوض المحامي بالنقض والمحكّم الدولي إن القانون يجب إلغاؤه لما فيه من مثالب وقيود، وذلك من أجل «رفع يد السلطة عن النقابات إذ ليس من المصلحة إضعاف النقابات المهنية التي تشكّل صفوة المثقفين في المجتمع»[٥٥].

ويظل السؤال ماثلاً . . . ما هي آليات إعادة إنتاج الاستبداد ـ والتسلطية والتحكم؟

هنا لابد من الإشارة إلى هيكل قوة القهر التي تتمثل في النمو السرطاني لأجهزة الحماية (الأمن) الجيش والشرطة والتي تحولت وظيفتها إلى حماية من هم في سدة الحكم، ولِما أدى الأمر إلى «ترويع المجتمع». لقد أصبحت مؤسستا الجيش والشرطة من أهم دعائم نسق الحكم الفاسد[٥٦].

إن صورة دولة المخابرات هي حالة عربية شائعة وهي تجسّد حالة «مخلوق ضخم» يقوم على القوة والعنف والاستبداد، ويستمد أسباب استمراره من الخوف وليس من الشرعية[٥٧].

ويستفحل الأمر عندما يستقر في ذهن المجتمع أن «العنف» هو سيد الموقف وهو السبيل الوحيد لأي نشاط سياسي بين السلطة والمعارضة (يسارية أو إسلامية). ومع أن السلطة صوّرت في الآونة الراهنة معركتها على أنها أساساً ضد الإسلام

---

(٥٥) علي عوض، «القيود التي فرضها القانون (١٠٠) على النقابات المهنية،» **الأهرام**، ٢١/ ١١/ ٢٠٠٣، ص ١٣.

(٥٦) فرجاني، «الحكم الصالح: رفعة العرب في صلاح الحكم في البلدان العربية،» ص ١١.

(٥٧) Michael Hudson: «The Democratization Process in the Arab World: An Assessment,» and «After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World,» *Middle East Journal*, vol. 45, no.3 (Summer 1991).

الراديكالي، إلا أن الموقف لا يختلف تجاه أي معارضة أو نقد، فالمعارضة خروج على الدولة والنقد خيانة وعصيان مما يستوجب العقاب، وسجون الدولة هي «مأوى الخائنين»[٥٨].

وبالطبع فإن الجهاز السلطوي يعضده إعلام موالٍ هو في حقيقته ابن السلطة وربيبها، وأداة رئيسية للتعبئة والشحن العاطفي من خلال آليات تزييف الوعي وإفساده إن أمكن. فالقضايا التي يتم طرحها تكون بما يتفق وتوجهات الحكم والنخبة والحكومة، والقضايا التي يتم حجبها وتجاهلها تكون مما لا يحسن فتح ملفاتها «توخياً للصالح العام».

أما ممارسة حرية الرأي والتعبير، فإذا لم تكن في «حدود الأدب» أو بعبارة أخرى «الخطوط الحمراء» فإن المصير يتراوح بين الطرد أو الفصل أو الحرمان من الممارسة أو النقل الإداري وصولاً إلى السجن والتعذيب بأنواعه[٥٩].

ولا غرابة في ظل هذه الأجواء أن يعيش الإنسان العربي مغرّباً ومغترباً عن ذاته، مستباحاً ومعرّضاً لمختلف المخاطر. فهو على الهامش تشغله لقمة العيش ولا يجد من مخرج سوى «الخضوع أو الامتثال القسري»، يجترّ هزائمه الخاصة والعامة وهو مغلوب على أمره عاجز عن التغيير أو تحدي قوى الاستبداد[٦٠].

في هذا الإطار يحذّر برهان غليون من التصوّر الساذج والمضلّل الذي يمكن أن يذهب إلى الاعتقاد بأن المعركة من أجل الديمقراطية تقتصر على مقاومة القوى المستبدة ومعارضتها. وبحسب غليون فإن هذا الاعتقاد الخاطئ (من وجهة نظره) يقود إلى «الاستهتار بعملية التعليم (الديمقراطي) والتربية والنضال وتعديل موازين القوى الأساسية المرتبطة بمسارها واللازمة لتحقيقها».

وبرهان غليون في ذلك يشير إلى أهمية وضرورة إعداد المجتمع والمؤسسات

---

(٥٨) غسان سلامة، «أين هم الديمقراطيون؟،» في: غسان سلامة، مُعدّ، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكو ماتيي»** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٢٣ ـ ٢٤. مما يذكر أن الرأي العام في مصر انشغل في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ بقضية أحد المواطنين في محافظة الشرقية اعتقلته أجهزة الشرطة لأنه كتب على أحد الحوائط عبارة «لا لتوريث الحكم». وقد أصر المواطن على رأيه وطالب بعدم اعتباره مجنوناً. وبعد عدة أيام نشرت الصحف أن الرئيس مبارك تدخل وتم الإفراج عن المواطن، انظر التفاصيل في: **الوفد**، ٦/ ١٢/ ٢٠٠٣، ص ٣.

(٥٩) راسم محمد الجمال، **الاتصال والإعلام في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٧٠-٧١.

(٦٠) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٣٥.

لتصبح ناضجة من أجل التحول الديمقراطي الحقيقي، وحتى تتجنب نتائج أكثر سوءاً إذا ما تم إسقاط حكم استبدادي، وتولّى الحكم استبداد آخر.

وهذا الحديث صحيح ومعقول ولا غبار عليه، إلا أنه لا يلتفت إلى «العقبة الكبرى» التي تقف في طريق أيّ «تحول» أو «إصلاح» أو دفع ولو محدود في طريق «ديمقراطية حقيقة». إن مخالب الاستبداد تدمي الجميع، وتجهض كل محاولة لإنضاج التربية الديمقراطية مما يؤدي إلى إعادة إنتاج الاستبداد. ويكشف علي خليفة الكواري الحقيقة من دون مواربة بقوله إن «طبيعة الحكم العربي لا تترك فرصة لأي حركة سياسية لأن تنمو بشكل طبيعي وتعبّر عن نفسها بشكل علني مفتوح وشفاف، وإنما يقفل الحكم التسلطي كل الأبواب ولا يعود هناك مجال للتغيير إلا عن طريق الانقلابات والتآمر على الحكم وإزاحته بالقوة وتأسيس حكم يقوم على مبدإ الغلبة، ويستمر بفضل غلبته على مقدرات الناس إلى أن يأتي من يغلبه بالقوة والعنف. . .»[٦١].

أ ـ الفساد. . . الابن الشرعي للاستبداد

من المعروف أنه خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، استجد في الواقع العربي نوع جديد من «العمليات الاستشاريَة» لتوجيه الخدمات من خلال «هيئات المعونة الأمريكية» والشركات الأجنبية نحو مكاتب استشارية محلية، وذلك بهدف تكوين طبقة أو نخبة من المهنيين الجدد ورجال الأعمال ممن يقبلون مسايرة برامج المؤسسات الدولية الهادفة إلى نشر برامج الخصخصة ودمج الاقتصاد العربي في شبكة الاقتصاد العالمي.

وفي هذا الإطار تقوم الهيئات المعنية بمنح العقود الاستشارية والتوكيلات لأقارب المسؤولين وأصهارهم وأصحاب النفوذ لتسهيل عمل الشركات الأجنبية، من دون النظر إلى ما تقتضيه مصلحة مشروعات التنمية المحلية.

---

(٦١) علي خليفة الكواري، محرر، **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٦٣-٦٤. ويحضرنا في هذا السياق حادث له مغزاه، ففي انتخابات رئاسة الجمهورية في تونس عام ١٩٩٤، رشح المفكر التونسي المنصف المرزوقي نفسه في الانتخابات كمنافس للمرشح الوحيد للتجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم من دون انقطاع منذ حصول تونس على استقلالها في عام ١٩٥٦. وبمجرد أن انتهت الانتخابات ألقي القبض على المرزوقي لأنه تجاسر وارتكب هذا الفعل الذي لا يغتفر في بلد يحقق في انتخاباته أغلبية تصل إلى ٩٩,١٢ بالمئة من الأصوات. انظر: مصطفى كامل السيد، «الليبرالية الجديدة ومفهوم العدالة،» ورقة قدمت إلى: **الليبرالية الجديدة: أعمال الندوة المصرية ـ الفرنسية السادسة ١٨-٢٠ مايو ١٩٩٥**، تحرير نازلي معوَّض أحمد (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٠)، ص ٩٧.

ومع اقتران هذه الظواهر بضعف الرقابة والمساءلة في المجالس التشريعية والنيابية وأجهزة الرقابة في «الدولة» العربية، فإننا نكون إزاء ما يطلق عليه محمود عبد الفضيل «الفساد الكبير» وهو نوع من الفساد الذي يضاعف من خطورته ضعف أو انعدام فرصة تداول السلطة مما يؤدي إلى أن يعشش الفساد لمدد طويلة ويتم توارثه.

ويشير عبد الفضيل إلى أن «الفساد الكبير» يحدث على المستويين السياسي والبيروقراطي، حيث يمكن أن يكون بينهما تداخل كبير إذ يرتبط الفساد السياسي عادة بتفصيل القوانين الانتخابية وإدارة الحملات الانتخابية وتمويلها(٦٢).

ومع انتشار الفساد والمفسدين واتساع نطاق «الدخول الخفية» الناجمة عنه، فإن العمل الشريف الجادّ يفقد قيمته بل إن القانون نفسه يفقد هيبته واحترامه. هذا فضلاً عن أن للفساد تكلفته الاجتماعية التي تتمثل في انخفاض معدلات الكفاءة في تخصيص الموارد الاقتصادية وهو ما يؤدي إلى تخفيض معدلات التنمية الاقتصادية وعدالة التوزيع للدخل القومي.

على أن العلاقة المباشرة بين الفساد والاستبداد تتمثل في أن الفساد عندما يستشري ويترسّخ فإنه يعمل على حماية نفسه وذلك بإبقاء كل الهياكل التي أنتجته على حالها، فلا تغيير في القوانين ولا تعديل في اللوائح ولا تطوير في السياسات، لذلك نجد أن المسؤولين الحكوميين غير مبالين بالتغيير وذلك ضماناً لاستمرار المناخ الذي يضمن لهم المزيد من التربح واستغلال النفوذ، وهو ما يصفه البعض بانتشار نمط «ثقافة الفساد»(٦٣).

ب ـ في الحالة المصرية

في إطار من «التسلط المركزي» تقع السلطة السياسية في مصر في أيدي التحالف الثلاثي بين بيروقراطية الدولة والمؤسسة العسكرية والحزب الوطني الحاكم. ويستند هذا التحالف التسلطي إلى حماية القانون والجيش والشرطة(٦٤).

ويجذب هذا التحالف إليه وكلاء العولمة الاقتصادية ووكلاء الشركات الأجنبية والاستيراد، ويعمل الجميع على إضفاء ليبرالية اقتصادية مشوَّهة لم تسمح بحال من

---

(٦٢) محمود عبد الفضيل، «الفساد وتداعياته في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٣ (أيار/مايو ١٩٩٩)، ص ٥-٧.

(٦٣) المرسي السيد حجازي، «التكاليف الاجتماعية للفساد،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٦ (نيسان/أبريل ٢٠٠١)، ص ٢٩.

(٦٤) حسن، «التكافؤ الاقتصادي والديمقراطية،» ص ٢٤.

الأحوال بفتح مجال الليبرالية السياسية أمام النظام السياسي المصري.

المهم أن تسلطية الدولة تتجسد في هيكل قانوني استبدادي بغطاء ليبرالي مرتبك.

ويعاني جهاز الدولة في مصر ظاهرتين أساسيتين[٦٥] تمثّلان أهم سماته في المرحلة الراهنة:

أولاً: عدم انسجام الأجهزة الداخلية في النظام وتفككها وعدم توافقها حول السياسات العامة.

ثانياً: صعود قوة واتساع دور الجهاز الأمني بحيث أصبحت له اليد العليا في إدارة الدولة.

ويترافق مع هذه الظواهر وينتج عنها اتساع نطاق انتهاكات حقوق الإنسان بدءاً من انتهاك حريات التعبير والحريات السياسية، وحق التنظيم الحزبي والتضييق على التعددية السياسية وإقصاء القوى السياسية وحرمانها من الشرعية (الإسلاميون)، وصولاً إلى الاعتقالات التعسفية وإساءة معاملة المواطنين في أقسام الشرطة[٦٦].

وفي محاولة للتصنيف فإنه يجرى وصف النظام السياسي المصري بأنه من قبيل الأنظمة التعددية المقيدة[٦٧].

فالتعدد الحزبي محكوم من أعلى مع وجود قيود على تشكيل الأحزاب، والانتخابات شبه تنافسية، وفوز الحزب الوطني الحاكم محسوم سلفاً، وتخضع المشاركة السياسية لمؤثرات تتراوح بين الترهيب والترغيب.

ويظل لهذا النظام عاملان يمثّلان المظهر الوحيد على الانفتاح السياسي المحدود وهما: تمتّع الصحافة بهامش من حرية النقد واستقلال القضاء (نسبياً)، أما عن دور الهيئة التشريعية فإنه شكلي ومحدود ويخضع لنفوذ السلطة التنفيذية ويقتصر الأمر على ما يتردد في ساحة البرلمان من مناقشات وجدل عام، ووجود رمزي للمعارضة ولكن من دون تفعيل حقيقي لآليات الممارسة البرلمانية المجدية[٦٨].

(٦٥) محمد السيد سعيد، «حقوق الإنسان ومشكلة الحداثة والتحديث في مصر.. نظرة عامة لمسار حقوق الإنسان،» في: **حقوق الإنسان في مصر** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٣)، ص ١٢٤.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٦٧) وحيد عبد المجيد، «أزمة الحكم والمعارضة في نظام تعددي مقيد.. حالة مصر،» ورقة قدمت إلى: **الليبرالية الجديدة: أعمال الندوة المصرية-الفرنسية السادسة ١٨-٢٠ مايو ١٩٩٥**، ص ٢٩٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

ج ـ في «الدولة العربية» أصلاً

الأصل في الدولة أن تكون محايدة ومستقلة كرابطة مدنية تحترم استقلالية الفرد الحر المتساوي القادر على تسيير أموره وتحديد أهدافه العليا. ويقوم نظام الحكم في الدولة المحايدة بدور الحكم النزيه غير المنحاز في رعايته لسعي الأفراد (المواطنون المتساوون) نحو تحقيق أهدافهم ومصالحهم، بحيث يتركز دور الدولة في عمليات التنظيم والتنسيق والتقنين.

وتحمي الدولة التعددية السياسية وبما لا يتعارض مع اتساع مساحة الحريات والحقوق السياسية وحماية دور المجتمع المدني خارج نطاق السياسة[٦٩].

وفي ذلك يقوم نسق الحكم الصالح[٧٠] (غير الاستبدادي) على أساس مؤسسات مجتمعية معبّرة عن الناس تعبيراً سلمياً وترتبط بينها شبكة من علاقات الضبط والمساءلة بواسطة الناس وبما يستهدف المصلحة العامة.

من دون الدخول في تفصيلات حول تاريخ الدولة في الواقع العربي، فقد نتفق مع محمد جابر الأنصاري على أن ما نراه في الوطن العربي هو «مشروع دولة» لم يصل بعد إلى مرحلة النضج والاكتمال تنظيمياً ومؤسسياً.

لعل السمة الأساسية التي واكبت تأسيس الدولة العربية أنها باشرت بإقامة حكومة وإدارة وجيش قبل أن تترسخ فيها مؤسسات «الدولة» من مجالس وتنظيمات، أي إن البداية جاءت بتأسيس «سلطة» قبل تأسيس «دولة» (مع ملاحظة قدم الدولة وخبرتها في كل من مصر والمغرب).

من هنا يقول الأنصاري «إذا كانت حركات المطالبة بالديمقراطية والتغيير ـ ثورياً كان أم سلمياً ـ تطالب بتغيير الأنظمة والحكومات، فيبدو أن منطق التطور التاريخي الموضوعي الخاص بعملية تأسيس السلطة والدولة في المجتمعات العربية يتطلّب ويقتضي أولاً نضج مؤسسات الحكومة والدولة ومرتكزاتها في المرحلة الراهنة دون تعجل الانقلابات والتغييرات الجذرية. . .».

إن الانصاري يربط بين شروط «التطور التاريخي الموضوعي» في ما يتعلق بعملية تأسيس السلطة والدولة وإمكانية إجراء تغييرات سياسية عميقة، وإلا فإن

---

(٦٩) في هذا الموضوع حول «الدولة»، انظر: Potowa Michael Williams, «Liberalism and Two Conceptions of the State,» in: Douglas Maclean and Claudia Mills, eds., *Liberalism Reconsidered*, Maryland Studies in Public Philosophy (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983).

(٧٠) فرجاني، «الحكم الصالح: رفعة العرب في صلاح الحكم في البلدان العربية،» ص ٨.

الثورة أو التغييرات المنشودة تجري في فراغ وفي العراء[٧١].

وتفصيلياً يصل الأنصاري إلى أنه لا يمكن تصوّر جنين ثورة بالعنف أو التغيير السلمي من دون «رحم» دولة مكتملة ناضجة ومخصّبة ودخلت سنّ الرشد.

واستكمالاً لهذا التحليل فإن الأنصاري اعتبر أن الطبيعة السلطوية أو التسلطية الحادة للأنظمة العربية، والإرث الاستبدادي للديكتاتورية العربية لا يعود «لمسألة عطش الحاكم العربي إلى السلطة» ولكنه يعود أساساً إلى عنصر «عدم نضج واكتمال الدولة وسلطاتها، أي «التطور التاريخي الموضوعي».

وهنا نجد أن التحليل يجري بصورة معكوسة لأنه وفقاً لشواهد التجربة العربية، فإن الاستبداد واحتكار السلطة يعدّ هو نفسه السبب الرئيسي في عرقلة وتعثّر نمو «الدولة» في الواقع العربي، لأنه يحرمها حيوية التجدد ويمنع عنها أسباب التطور والنمو والارتقاء إلى مراحل أعلى.

وهنا أيضاً نجد أن تحليل الأنصاري قد يفيدنا في دعم وجهة نظرنا، ذلك أنه في الواقع العربي ليس من السهل التفرقة الواضحة بين ما للسلطة وما للدولة فالسلطة هي التي تبني المؤسسات والأجهزة، أي إن السلطة هي «حاضنة الدولة وليس العكس أو كما يجب أن يكون».

وحتى عندما يحاول الأنصاري لفت نظرنا إلى أهمية التمييز بين «النظام الحاكم» و«مؤسسة الدولة» وهي مسألة يصعب الوصول إليها في الواقع العربي حيث يكون الفرد الحاكم ذاته هو «صمام الأمان» بالنسبة إلى بقاء الدولة، فإن هذا التحليل ذاته هو دليل أيضاً على سلطوية الحاكم والدولة معاً وليس مجرد أدلة جديدة على عدم نضج الدولة وعدم اكتمال نموها فحسب.

٢ ـ معضلة الدين في الواقع العربي

أ ـ في قضية التسويغ

من قبيل الأسئلة المحيرة السؤال حول الدين والدولة في الواقع العربي. . . أيهما استخدم الآخر؟

---

(٧١) محمد جابر الأنصاري، «الدولة القطرية: هل يمكن بناء ديمقراطية راسخة قبل ترسيخ دولة «مكتملة النمو»... تحتمل تعددياتها؟،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣)، ص ٧٩-٨٠.

قد نجد إحدى الإجابات السهلة في ما أشار إليه حليم بركات من أن الدولة منذ عصور الإسلام الأولى أدركت «أهمية استخدام الدين في تثبيت شرعيتها وفرض هيمنتها»[٧٢].

ولكننا لسنا أمام دين عادي فالرأي الغالب لدى الكثيرين أن الإسلام يختلف عن كل الأديان الأخرى لأنه «يريد أن يكون ديناً ودولة في آن معاً»[٧٣].

ولأن الواقع التاريخي الإسلامي شهد نماذج للحكم قامت على الحرية والعدالة والمساواة بين الحاكم والمحكوم في الرأي والنصيحة والكسب والمال (الخلفاء الراشدون، عمر بن عبد العزيز، المهدي العباسي، نور الدين الشهيد) وهي النماذج الممثّلة للصورة الأولية المترسّبة في اللاوعي الجماعي مما يطلق عليه «النموذج الأصلي» (Archetype)، فإن دعوة الجمع (دين ودولة) ظلت تتقوى عبر الزمن مع تغيّر العصور والأزمان والحكام والأصول.

وفي حقيقة الأمر فإن المحصلة، كان يمكن أن تختلف تماماً لو أن قضايا مثل الحكم أو مصدر السلطة ونوعها وشكل الدولة أخذت حظها من البحث والتمحيص والممارسات وبخاصة أن النص الأصلي (القرآن) لم يأت مؤيداً للاستبداد، والإسلامية مؤسسة على دعم أصول الحرية. لكن الذي وقع في الفكر الإسلامي هو أنه جرى خلط متعمّد بين «الحاجة إلى وجود سلطة» وهي من مقتضيات الوجود الإنساني وبين قبول السلطة حتى لو كانت استبدادية، وذلك وفقاً لقاعدة «أنه يُفضَّل وجود طاغية لمدة عام على مرور ليلة واحدة من دون حكومة»[٧٤].

وكانت النتيجة أن الكل وقع بوعي أو من دون وعي في براثن المقولة أو القاعدة الذهبية وهي «إنما ينهض بالشرق مستبدّ عادل»[٧٥].

وقد لا نجد غضاضة كبيرة في التعادل الذي يقع في الذهن بين «المستبد العادل» و«الزعيم البطل»، من عمر بن الخطاب وصلاح الدين، وجمال عبد الناصر[٧٦]، ولكن الإشكالية الأعمق تتأتى من «حضور» المستبد العادل لتسويغ الحكم والتحكم كهدف في ذاته.

---

(٧٢) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٤٨٧.

(٧٣) سلامة، «أين هم الديمقراطيون؟،» ص ١١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٧٥) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠٢.

(٧٦) المصدر نفسه.

ويتبدّى هدف «التسويغ» واضحاً حينما عمدت الطبقات الحاكمة إلى توظيف النصوص والمقولات لتأكيد شرعيتها وترسيخ سيطرتها. ومن هذه المقولات «إمام عادل خير من مطر وابل وإمام غشوم خير من فتنة تدوم»، وإن الحكام «هم وسائل الله في عمله» و«أن الحاكم الظالم خير من انعدامه أصلاً» و«إن السلطة من الله، ويجب أن تطاع» وإن «الحاكم ظل الله على الأرض»، وإن «الحاكم ولو كان ظالماً، لخير من الفتنة وانحلال المجتمع»(٧٧) . فطاعة أولي الأمر واجبة لأنها مسكونة نصّاً، وعامة العلماء يقفون إلى جانب السلطان وذلك خوفاً من «الفتنة» والتي يعبر عنها حديثاً بضرورات الحفاظ على «الوحدة الوطنية».

ومن هنا يأتي تبرير كل أنماط السلطة ما دامت تضمن الدين والمصالح، حتى في ظل «إمام جائر». والمبدأ العام يسير على ألاّ يهتم «المسلم» بشؤون السلطان ما دام لا ينطوي ذلك على ما لا يحول دون شؤون دينه.

وفي إطار ذلك يضيق هامش الخلاف والمعارضة والمراجعة خوفاً من «الفراغ» «فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان»(٧٨).

وطبعاً يبدو الأمر، في مجال الممارسة العملية، أكثر أهمية حينما نكون بصدد الحالات الاستبدادية الصريحة عندما نلاحظ محاولة إيهام العوام «بأنه لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان»(٧٩).

أما الانعكاس العملي المعاصر لهذا المنحى فيتمثل في استخدام «الشعارات» الدينية لترسيخ أبوية السلطة. فالرئيس السادات أخذ لقب «الرئيس المؤمن» و«رب العائلة المصرية» وبالتالي فإن الخلاف في الرأي هو خروج عن «القيم» في «دولة العلم والإيمان»(٨٠).

وعندما تم تعديل المادة الثانية من الدستور المصري في نيسان/ أبريل ١٩٨٠ بحيث يُنَصّ على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع»، فإن ذلك جاء في إطار «الترضية الدينية» لأهداف سياسية.

---

(٧٧) نقلاً عن: عاطف العقلة عضيبات، «الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الإسلامي: دراسة سوسيولوجية،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٤٤.

(٧٨) لبيب، «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،» ص ٢٠٤.

(٧٩) حنفي، «قراءة جديدة للكواكبي في: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٢٦.

(٨٠) هالة مصطفى، **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك** (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، ١٩٩٦)، ص ١٥٢.

وفي الواقع العربي، نجد أيضاً النموذج الذي حرص على ضمان «الطاعة المطلقة» و«الخضوع الكامل» لشخص «الملك» عندما أخذ العاهل المغربي الحسن الثاني لقب «أمير المؤمنين» مشدِّداً على مقام الأسرة العلوية كأبناء البيت، وإحياء طقوس «البيعة» لتحصين شرعيته، والاستحواذ على سلطات إضافية لم يمنحه إياها الدستور المغربي[٨١].

أما النظام السعودي، ووفقاً للأدبيات السعودية، فإن «المملكة من حيث المنهج والتطبيق تقوم على الإسلام عقيدة وشريعة ومنهج حياة. . . لذا فإن المطّلع على تاريخ هذه البلاد يلحظ وجود الارتباط الكبير والمتين بين الدولة والدين دون انفكاك منذ الاتفاق التاريخي المعروف بين الإمام محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب. . . في عام ١١٥٧ هـ/ ١٧٤٤ م»[٨٢].

وفي سياق علاقات «التحالف» بين الحكم والمؤسسة الدينية فإن النتائج تتعدد وفقاً للمشيئة السياسية، فمثلاً أفتى المفتي السعودي بحق المملكة في تطبيع العلاقات مع إسرائيل في عام ١٩٩٤، ثم رجع عن فتواه بعد أن عارضه الشيخ يوسف القرضاوي.

وقبل ذلك كان السادات قد حصل على فتوى من الأزهر بتأييد اتفاقات كامب ديفيد. وقبل ذلك كان الأزهر قد أصدر فتوى في عام ١٩٥٦ بعدم الصلح مع إسرائيل ويذكر صادق جلال العظم أن كل نظام حكم عربي لا تنقصه المؤسسة الإسلامية التي تفتي بأن سياسته تتفق مع الإسلام[٨٣].

والخلاصة في المعنى والمبدإ أن «كل سلطان ظالم مستبد كان دائماً يجد من يدعو له بالتوفيق».

كذلك من النتائج أيضاً تشجيع الدولة ورعايتها لبناء المساجد في كل مدينة وقرية وحي.

وفي نطاق بحثنا الراهن نركّز على قضيتين أساسيتين هما: الموقف من السياسة، وقضية الخطاب.

بالنسبة إلى الموقف من السياسة أو بمعنى أصح من قضية الديمقراطية لنضرب

---

(٨١) حريق، «التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك،» ص ١٤ ـ ١٥.

(٨٢) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٤٩١.

(٨٣) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٤٥-٤٦.

مثلاً يبرز موقف المملكة السعودية من الأحزاب السياسية إذ ذكر كاتب سعودي: «من الحماقة الفكرية القصوى أن يقال إن نظام الحزبين أو التعدد الحزبي القائم على التطاحن هو السبيل الوحيد لتسيير دفة بلد ما لمصلحة مواطنيه، أو إنه هو فعلاً السبيل الوحيد لإعطاء الشعب صوتاً في كيفية إدارة بلاده . . . »[٨٤].

وفي عام ١٩٩٢ جاء في حديث للملك فهد أن «نظام الديمقراطيات السائد في العالم نظام لا يصلح لنا في هذه المنطقة، شعوبنا في تكويناتها وخصوصيتها تختلف عن خصوصيات ذلك العالم، نحن لا نستطيع أن نستورد طريقة تعامل تلك الشعوب لتطبيقها على شعوبنا (. . .) إن نظام الانتخاب الحر لا يصلح لبلادنا في المملكة العربية السعودية فهذه البلاد لها خاصية يجب أن ندركها».

وهكذا نتبين كيف يمكن أن تتضافر ذرائع الدين والثقافة والاستثناء والخصوصية بهدف إبقاء الأمر على ما هو عليه ورفض التغيير. والحقيقة أن رفض التغيير يأتي من باب الاقتناع بعدم الحاجة إليه أصلاً وعدم وجود مبرِّر في نظر الحكم. ويفسّر ذلك على سبيل المثال الصورة المعطاة عن الحياة الداخلية في السعودية، وكما جاءت في كتاب وزارة الإعلام السعودية تفصيلاً كالتالي «ليس في المملكة السعودية مشكلات سياسية كما هو الحال في بلاد أخرى» و«ليس في المملكة ضرائب على الإطلاق» و«الدولة والشعب يسيران في طريق واحد في ضوء الشريعة الإسلامية» و«ليس في المملكة مشكلات اجتماعية لأن الدولة تكفل المجتمع بأكمله». و«ليس في المملكة الثلاثي الشهير: الفقر والجهل والمرض...»![٨٥].

على كلٍ كانت هذه بعض النتائج التي تترتب على علاقة التحالف بين الحكم واستخدام الدين أو المؤسسات الدينية للمحافظة على الوضع القائم وإعادة إنتاجه. ولكننا مع ذلك ما زلنا في حاجة إلى المزيد من التفسير حول الخطاب الديني.

ولنبدأ بطرح سؤال محدد:

هل حقاً يؤدي الإسلام إلى تضخيم إحساس المسلم بالسلطة؟[٨٦]

لننظر إلى ما يقوله أحد الرموز الإسلاميين من الموصوفين بالاعتدال. يقول د.

---

(٨٤) فؤاد عبد السلام الفارسي، **الأصالة والمعاصرة: المعادلة السعودية** (جدة: شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص ٤٦٠، وقد عُيّن الفارسي وزيراً للإعلام في السعودية في عام ١٩٩٥.

(٨٥) وزارة الإعلام والشؤون الإعلامية، **المملكة العربية السعودية في المحيط الدولي** (الرياض: الوزارة، ٢٠٠٢).

(٨٦) انظر مناقشات: Gustave Edmund Von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (New York: Barnes and Noble, 1991).

أحمد كمال أبو المجد «أول عناصر الخطاب الديني المعاصر وأكثرها انتشاراً وأشدها حاجة للمراجعة، الدعوة إلى الإسلام عن طريق الترهيب والتخويف، وإغفال الدعوة إليه عن طريق الترغيب والتبشير». ويصف أبو المجد الثمرة التي تترتب على هذا «الخلل» مشيراً إلى الذعر والخوف وصيحات الوعيد التي تملأ الناس قلقاً أمام ما ينتظرهم يوم القيامة من عذاب أليم.. وينتهي إلى أن «الخائفين المذعورين لا يصلحون لبناء الحضارات العظيمة»[٨٧].

وطبعاً هنا لا بد من التفرقة الدقيقة بين الإسلام والخطاب الإسلامي. أي بين الإسلام كدين حرّر الإنسان وأطلق طاقاته وبين نوع من الخطاب يختصر «علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية»[٨٨].

وفي هذا السياق نجد حلقة الوصل مع «الاستبداد» وبتعبير حسن حنفي عن الكواكبي يقول «المستبد يقوم على هذا البناء النفسي للدين ويتمثل الله بحيث لا يعود فرق بين الله والسلطان...»[٨٩].

وفي ضوء هذه البنية تتولّد لدى «المؤمنين» «الخاضعين» روح الانسجام مع الأوضاع القائمة مهما كانت مجحفة وظالمة ويعاد إنتاج الاستبداد من دون مقاومة، فيتم تسويغ الفقر باعتباره ظاهرة طبيعية ومقبولة لأنها تجعل الفقراء من أهل الجنة. ويذكر عضيبات مقولة عن الشيخ عبد الحليم محمود ـ وكان شيخاً للأزهر ـ حول الغنى والفقر، جاء فيها أن أصحاب الملايين من الصحابة كانوا من المبشّرين بالجنة ولكن «لم يكن أبو ذر أو بلال أو صهيب من المبشَّرين بالجنة». ويفسر محمود أمين العالم ذلك باعتباره من قبيل التوظيف الأيديولوجي للدين «لخدمة سياسة الانفتاح الاقتصادي» التي بدأها السادات في مصر لتبرير الغنى الفاحش الذي حققه الانفتاح لبعض رجال الحكم وحلفائهم[٩٠].

فالخطاب استخدم مرة لتبرير الفقر ومرة لتبرير الثراء، طالما أن الهدف النهائي إبراء ذمة «المستبد العادل» سواء كان حاكماً أو نظاماً أو نخبة.

---

(٨٧) أحمد كمال أبو المجد، «حول الخطاب الديني المعاصر،» **الكتب: وجهات نظر**، العدد ٣٨ (آذار/ مارس ٢٠٠٢)، ص ٥.

(٨٨) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ١١٦.

(٨٩) حنفي، «قراءة جديدة للكواكبي في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٢٦.

(٩٠) عضيبات، «الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الإسلامي: دراسة سوسيولوجية،» ص ١٤٧-١٤٨. ونذكر بأنه كانت هناك فتوى من الأزهر في عام ١٩٦١ باتفاق القوانين الاشتراكية مع مبادئ الإسلام.

وليس ببعيد عن خدمة هذا الهدف ما يشير إليه أبو المجد من نوع الخطاب الذي يبعد بالناس عن الواقع الاجتماعي والظروف المعيشية التي يعيشون في ظلها، وذلك عندما ينصرف الخطاب إلى قضايا تملأ الساحة جدلاً «لا طائل من ورائه ولا نفع فيه»[٩١]. وهذا النوع من الخطاب ليس أخطر ما فيه شيوع «الإسلام الشكلي» و«التديّن الطقوسي» وإنما الأمر يمتد إلى تزييف الوعي والهروب الديني أو الهروب إلى الدين بعيداً عن الواقع الاجتماعي، وهو ما يتفق مع المناخ الذي لا يشارك فيه الناس في الأمور السياسية ويواجهون التهميش والاستبعاد عن المشاركة السياسية والاجتماعية بالمعنى الواسع.

وفي هذا الإطار تستخدم خديجة صفوت مفهوم «الدين السياسي» وترى أن غايته «الاستيلاء على أجهزة الدولة، والدولة نفسها كأداة لتنفيذ برامجه الملخصة في إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الحدود. . .» وترى أنه في هذه الحالة، فإن المشكلات الاجتماعية التي يتضمنها «البرنامج» حينذاك تنحصر في «مفهوم العلاقة بين الجنسين» ليلهي هذا الشعار أو هذه القضية الناس عن الأمور والمشاكل الأكثر أهمية أو القضايا الأكثر أهمية في الدين نفسه ومنها «تخريب الاقتصاد والربح الحرام». وتستهجن الكاتبة التركيز على مناقشة العلاقة بين الجنسين وكأنها «العمود الفقري للقضية الوطنية»[٩٢].

ب ـ في عملية الإقصاء

من المقولات التي أؤيدها مقولة غسان سلامة إنه «من العسير على المسلم أن يقبل فكرة أن دينه لا يضفي مشروعية إلا على الاستبداد (. . .) إن كون المرء مسلماً صادقاً وديمقراطياً صادقاً في آن معاً ليس من الزيغ في شيء»[٩٣].

ولكن في اعتقادي أن المسألة أعقد من ذلك بكثير وهي تنطوي على مواقف متشابكة ومعقدة، وبخاصة في ضوء السجال الدائر بين السلطة والحركة الإسلامية.

ولا يخفّف من حدة هذا التعقيد الاعتراف بعدم علمية مصطلح «الحركة الإسلامية» ذلك أنها من التنوع والتعدد والاختلاف حتى إنها تضم ألوان الطيف، وإذا كان المجال لا يتسع لتبيان هذا التنوع فإنه يمكن التقاط بعض الإشارات الدالة على ذلك. منها مقولة تحمل الكثير من الدلالة على واقع الحال العربي والإسلامي حالياً

---

(٩١) أبو المجد، «حول الخطاب الديني المعاصر،» ص ٧.

(٩٢) خديجة صفوت، «البعد الإيكولوجي للأيديولوجيا،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة)، ص ٢٧٢.

(٩٣) سلامة، «أين هم الديمقراطيون؟،» ص ١٢.

وهي مقولة راشد الغنوشي إذ يقول: «إن الإسلامي بصفة عامة واقع في مفارقة عجيبة فهو من ناحية ضحية القمع والإقصاء العلماني ولذلك فهو يطالب بالحرية وقد يعتمد حتى على مبادئ حقوق الإنسان والمنظمات الإنسانية في الضغط على الحكام المستبدين، ولكن كأني به هو الآخر يحمل عقلية إقصائية لخصومه أو هو يخشى تلك الحرية التي يطالب بها ولذلك بمجرد أن يظفر بها يخنقها ويضيق نطاقها»[٩٤].

وهو هنا يمارس نوعاً من النقد الذاتي. وكما يذكر وليد نويهض أن هذا النقد يفتح نقاشاً حول الديمقراطية على مستوى مختلف، وهو مختلف بالفعل عندما نعرض مثلاً لمقولة العلاّمة السيد محمد حسين فضل الله التي جاء فيها «إننا كإسلاميين لا نعتبر أن الديمقراطية هي الخط الذي يعطي الشرعية للقضايا المطروحة في حياة الناس ولا سيما إذا كانت هذه القضايا تتصل بالتشريع لأننا نعتبر أن الناس لا دخل لهم في مسألة التشريع. . .»[٩٥].

هذه المقدمات لا بد أن تثير لدينا تساؤلات عديدة عندما نعرف وفقاً لتوجهات الجماعات الإسلامية - أن شرط قيام الديمقراطية هو قيام «دولة إسلامية»، ارتكازاً على أن النظام الإسلامي هو «الأول» وهو «الأصل» وهو في نظرهم «الأوحد»[٩٦].

هذا بينما تتعدد مستويات الموقف الإسلامي من الديمقراطية والحريات[٩٧]، فهناك من يفترض أن التقوى والالتزام لابد أن يكونا على درجة واحدة بالنسبة إلى كل

---

(٩٤) وليد نويهض، «الإسلاميون والدولة والمسألة الديمقراطية،» في: علي خليفة الكواري، محرر، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة** (الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠)، ص ٤٦.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٩٦) Aziz Al-Azmeh: «Islam as a Political Category,» paper presented at: The XVth World Congress IPSA (1991) (draft, mimeo), and «Islamic Revivalism and Western Ideologies», and «The Discourse of Cultural Authenticity: Islamic Revivalism and Enlightenment Universalism,» in: Aziz Al-Azmeh, *Islam, and Modernities*, Phronesise (London; New York: Verso, 1993).

(٩٧) بخصوص الموقف من حرية التعبير نشير إلى قضية شغلت الرأي العام في مصر وكانت لها أصداء في الخارج وهي قضية دكتور نصر حامد أبو زيد، حيث قضت محكمة استئناف القاهرة بالتفريق بين هذا الأستاذ الجامعي وزوجته لما ثبت في مدونات حكمها من ردة الزوج. وأيدت محكمة النقض ذلك في ٥/٨/ ١٩٩٦. ويقول محمد سليم العوّا، إنه كان من الأجدى للرد على مؤلفات وآراء نصر أبو زيد أن يتم عقد مجلس علمي محترم لمناقشة حججه وأدلته بدلاً من نقل الموضوع إلى دائرة القضاء. ويشير العوا إلى أن الجدل الذي أثير حول القضية تضمّن أن حكم المحكمة جاء تهديداً لحرية الفكر والاعتقاد في مصر مما يسيء إلى سمعتها والتزاماتها الدولية. كذلك ينقل العوا عن مصادر عديدة أكدت أن حكم المحكمة بالتفريق بين أبو زيد وزوجته بعد محاكمته على آرائه ومعتقداته جاء بمثابة إعلان للدولة الدينية في مصر. انظر: محمد سليم العوا، **الحق في التعبير** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ٧-١١.

الناس، وهناك الاختلاف في فهم الشريعة ومناهج تطبيقها، وهناك من يرفض الانتخابات كأسلوب للتداول والاختيار، وهناك من يرفض الدولة ويجهّلها. وحتى في حالة تفضيل «البيعة» فليس ثمة صورة محددة لضمان مشروعيتها[٩٨].

إذا هبطنا بهذا التفكير إلى أرض الواقع فإن المسألة تبدو أكثر تعقيداً، حيث نواجه مجتمعات إسلامية وأنظمة سياسية ترى خطراً كبيراً في أي انفتاح ديمقراطي لأنه يهدّد «بإنهاء سلطانها الاستبدادي» أو حتى يؤدي إلى انهيار الدولة «فالعصبيات الخاضعة ترى أن أي ظاهرة انفتاح في النظم الاستبدادية هي في الواقع علامة على ضعف العصبية المهيمنة يصعب عليها أن تتفادى الانزلاق نحو اتجاهات الطرد والانفلات من المركز وبذلك تنتقل من مجرد رفض النظام الدكتاتوري إلى رفض الدولة التي ترسم حدوده الجغرافية وتغذّيه وتزوده بالمشروعية القانونية»[٩٩].

ج ـ مبادرة الإخوان المسلمين في مصر

في الآونة الأخيرة طرحت جماعة الإخوان المسلمين في مصر مبادرة «للإصلاح السياسي» تضمنت ما يلي في ما يتعلق بالموقف من الديمقراطية وقضية الحريات:

ـ التأكيد على حرية الاعتقاد الخاص.

ـ حرية إقامة الشعائر الدينية لجميع الأديان السماوية المعترف بها.

ـ تأكيد حرية تشكيل الأحزاب السياسية وألا يكون لأية جهة إدارية حق التدخل بالمنع أو الحد من هذا الحق وأن تكون السلطة القضائية المستقلة هي المرجع لتقرير ما هو مخالف للنظام العام والآداب العامة والمقومات الأساسية للمجتمع أو ما يعتبر إخلالاً بالتزام العمل السلمي وعدم الالتجاء إلى العنف أو التهديد به.

ويقول أحمد راسم النفيس إن «مشكلة الإخوان التي صنعوها لنا ولأنفسهم (أنهم يرون أنفسهم أقل قليلاً من أمة وأكثر كثيراً من مجرد حزب سياسي) وهم من ناحية يريدون التحول إلى حزب سياسي ويتصرفون فعلاً على هذا الأساس (...).

فى حين يبقى التنظيم مصرّاً في الوقت نفسه على اجترار تلك الادعاءات الكبرى عن «شمولية الإسلام»، «وعالمية الدعوة الإخوانية...»[١٠٠].

والمهم في ذلك كله أن إشكالية الإخوان في مصر لا تقتصر فقط على أنهم

---

(٩٨) نويهض، «الإسلاميون والدولة والمسألة الديمقراطية،» ص ٤٨.

(٩٩) سلامة، «أين هم الديمقراطيون؟،» ص ١٨-١٩.

(١٠٠) انظر مقالة أحمد راسم النفيس في: **القاهرة**، ٢٣/ ٣/ ٢٠٠٤.

يتعرضون للإقصاء من جانب النظام، ولكن أيضاً تمتد المشكلة إلى عدم وضوح العلاقة بين المرجعيات الإسلامية المتعددة على الساحة، وتعدد توجهاتها السياسية بحيث إنه يصعب إن لم تستحِل الإشارة إلى إحداها باعتبارها المرجعية الإسلامية المعتمدة.

وختاماً، فإننا يمكن أن نجمع أطراف الموضوع ـ على سبيل الاستنتاج النهائي في حقيقتين أساسيتين:

أولاً: إن الجمع بين السلطة السياسية والسلطة الدينية بما يعني قوة الدولة وقوة الدين يجعل الإنسان «ريشة في مهب الريح» ويمهد «لتسكين الإنسان في جُبّ السلطة، أية سلطة»[١٠١].

ثانياً: إنه مثلما ترتكز «المعارضة» في غالبيتها على المقدس فإن النظام أيضاً يستخدم المقدس ويخلق «مقدسه»، وفي غمار الصراع على «السلطة» فإنه ليس ثمة فروق كبيرة بين السلطة/ الحكم والمعارضة[١٠٢].

والمحصلة النهائية تتمثل في إعادة إنتاج الاستبداد وسدّ منافذ التغيير والتحرر من براثنه.

٣ ـ الفقر وامتصاص طاقة المجتمع

أ ـ في دول العسر

جعل الاستبداد البشر طعمة للظالمين وشرعية امتصاص حياة الزراع والعمال وأكل ثمار الغير واغتصاب الأموال والجهد والعمل، فلا فرق بين آكل لحوم البشر في الماضي ونهب الأعمار وإزهاق الأرواح وسلب العمل إلا في الشكل[١٠٣].

«الاستبداد الاقتصادي من صاحب رأس المال للعامل صورة من صور الاستبداد»[١٠٤].

---

(١٠١) أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص ١١٧.

(١٠٢) بومدين بوزيد، «الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة،» في: بومدين بوزيد [وآخرون]، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٦.

(١٠٣) مستقاة من: حنفي، «قراءة جديدة للكواكبي في: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٢٧.

(١٠٤) المصدر نفسه.

في البلدان العربية بوجه عام هناك فجوة واسعة تفصل بين الأغنياء والفقراء، وبينهما طبقة صغيرة مهددة.

وأياً كانت المقاييس فهناك فئة قليلة تستأثر بملكية الأراضي والعقارات والثروات والجاه والنفوذ، وقد يضاف إلى ذلك السلطة والمكانة بينما تعاني الغالبية الفقر بدرجات متفاوتة[١٠٥].

مع فشل مشروعات التنمية وتعثّر تحديث الدولة العربية وتفاقم المشكلة الاقتصادية وإخفاق خطط الخصخصة وإعادة التكيف، وتواضع نتائجها، واقتران التحول إلى الانفتاح واقتصاد السوق بظواهر مرضية منها: الرشوة والمحسوبية والزبونية والمضاربة والاختلاس، وإهدار الأموال العامة فقد بدا النظام وكأنه «إقطاعيات ومراكز نفوذ موزعة بين الأقرباء والحاشية والزبائن الذين يستعملهم الحاكم في استراتيجيا عامة هدفها المحافظة على السلطة والامتيازات المرتبطة بها»[١٠٦].

إن حقائق الواقع ومؤشراته المؤسفة ساطعة سطوع الشمس، وتقول هذه الحقائق إن العمالة العربية قدرت في بداية عام ٢٠٠٢ بحوالى ١٠٠ مليون عامل، منهم ٢٠ مليون عامل عاطل عن العمل، أي بنسبة ٢٠ بالمئة من مجموع القوة العاملة العربية، معظمهم في البلدان غير النفطية، وكما يقول عادل الصوراني فإن ذلك يعني تزايد مساحة (مساحات) الفقر وانتشاره بحيث يزيد مجموع الفقراء ومن هم دون خط الفقر (أقل من دولار واحد للفرد يومياً) عن ٩٠ مليون نسمة معظمهم في مصر والأردن والمغرب والسودان وسوريا وفلسطين واليمن[١٠٧].

ولمزيد من التوضيح قد يفيدنا الاستعانة ببعض المؤشرات. فمثلاً على صعيد الأداء الاقتصادي في البلدان العربية فإن معدل نمو متوسط دخل الفرد الممكن في الدول العربية يتراوح بين ٢,٦-٣,٢ بالمئة (في التسعينيات)، بينما يصل في آسيا والباسفيك إلى ٥ بالمئة[١٠٨].

---

(١٠٥) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٢٩٩.

(١٠٦) العياشي عنصر، «سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر،» **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٩١ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٥)، ص ٨٦.

(١٠٧) غازي الصوراني، «العولمة وطبيعة الأزمات في الوطن العربي. . . وآفاق المستقبل،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٢٩٣ (تموز/يوليو ٢٠٠٣)، ص ١١١.

(١٠٨) *Economic Trends in the MENA Region 2002: Economic Research Forum for the Arab Countries, Iran and Turkey [ERF]* (Cairo: American University in Cairo Press; ERF, 2002).

أمّا عن معدلات البطالة، فقد قفزت بشكل ملحوظ لتصل إلى ١٣,٤ بالمئة كمتوسط خلال عقد التسعينيات وتقول المؤشرات إن هذا المعدل يرتفع إلى ٢٥ بالمئة إذا تم استبعاد دول مجلس التعاون الخليجي. كذلك تشير المؤشرات إلى أن مستوى الفقر في بلدان مثل مصر والأردن، ازداد في السنوات الأخيرة، وأن تراجع مستوى العدالة في توزيع الدخول لعب دوراً أساسياً في زيادة مستويات الفقر[١٠٩].

وفي موضوعنا الراهن: ماذا يعني الفقر بالنسبة إلى قضية الاستبداد؟

إن الفقر يعني التهميش والحرمان من التمثيل وعدم القدرة على تفويض الآخرين للتعبير عن المصالح وبوجه عام الخروج من دائرة النظام السياسي[١١٠].

وليس من قبيل المبالغة القول بأن جماعات الفقراء المتزايدين في المجتمعات العربية تعيش مغيَّبة الوعي، تقوم أو تنخرط في أنشطة تقليدية وهامشية خارج نطاق العمل الاجتماعي المنتج. وهؤلاء يفرض عليهم نوع من «الحجْر» عن المشاركة السياسية نتيجة تركز السلطة.

ويتبيّن حجم المشكلة عندما نعرف أن الفقراء العرب تصل نسبتهم وفقاً لتقرير حال الأمة لعام ١٩٩٩، إلى ثلث السكان[١١١].

فعندما يذكر مثلاً علي الكنز وعبد الناصر جابي أن ١٤ مليون جزائري في حاجة إلى مساعدة اجتماعية، وأن ٤,٥ مليون دون أدنى دخل، فإن لذلك دلالة عميقة بالنسبة إلى «مجتمع التهميش» الذي تتسع دائرته بفعل عنصر البطالة (خريجي الجامعات)، هذا المجتمع المهمش يتكون من فئات بعيدة عن العملية الانتخابية[١١٢].

وعموماً فإن الفئات المهمشة تتسم بالضعف بالمقارنة بالفئات الاجتماعية

---

(١٠٩) H. Adams and J. Page, «Holding the Line: Poverty Reduction in the Middle East and North Africa, 1970-2000,» paper presented at: The ERF 8th Annual Conference of the Economic Research Forum for the Arab Countries, Iran and Turkey, Cairo, 15-17 January 2001.

(١١٠) اعتبر هانتنغتون أن الفقر عقبة أمام التطور الديمقراطي، وأن العقبات التي تعوق التنمية هي عقبات أمام التحول الديمقراطي، انظر: Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in The Late Twentieth Century*, Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series; v. 4 (Norman: University of Oklahoma Press, 1991).

(١١١) تقرير الأمانة العامة للمؤتمر القومي العربي المقدم إلى المؤتمر العاشر، «حال الأمة ١٩٩٩،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٥٥ (أيار/مايو ٢٠٠٠)، ص ١٦٦.

(١١٢) علي الكنز وعبد الناصر جابي، «الجزائر.. البحث عن كتلة اجتماعية جديدة،» في: علي الكنز [وآخرون]، **المجتمع والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة (٤): المغرب العربي**، إشراف سمير أمين (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨)، ص ٥٢-٥٣.

الأخرى، وافتقادها للقدرة على التفاعل على قدم المساواة، وهي تضطر لذلك لقبول أوضاع غير متكافئة، وتخضع وتمتثل للقوة المسيطرة حتى مع الحرمان من حقوقها.

وفي هذا الإطار ينقل إسماعيل قيرة قولاً لأحد هؤلاء الفقراء المهمشين جاء فيها «نحن ضحايا الحقرة واللامساواة وما تحوّل بعضنا إلى إرهابيين إلاّ تعبيراً عن هذا الوضع المتّسم بالتردّي في كل شيء، وانغلاق جميع السبل أمامنا. ماذا عسانا أن نفعل؟ قل لي صبرنا كثيراً من أجل أسرنا وبلادنا لكن لن نصبر أكثر على من يتحمل مسؤولية فقرنا وإذلالنا»(١١٣).

ويشير قيرة إلى أن عدد المهمَّشين يزداد طالما ظلت ظروف التحكم والاستغلال كما هي «وطالما ظلت ظروف تنشئة المجتمع لأفراده قائمة على عبادة النظم»(١١٤).

ويلاحظ عزت حجازي في دراسته عن «الفقر في مصر» أن نمو اتجاهات السلبية واللامبالاة لدى المواطنين تجاه الشأن العام تعود إلى تهميش قطاعات كبيرة من المجتمع، وحرمانهم من فرص المشاركة في وضع السياسة العامة واتخاذ القرارات ومتابعة تنفيذها(١١٥).

ويتعمق حجازي في تحليل العلاقة بين الدولة والطبقات الاجتماعية، ويستخلص في دراسته نتائج محددة حول تطور الأوضاع في مصر في المراحل التاريخية المختلفة وصولاً إلى التاريخ الحديث والمعاصر. ولعل أهم ما توصل إليه من نتائج أن الدولة (في مصر) لم تغب أبداً عن «حلبة الصراع على الثروة» وأن نشاط الدولة في هذا الشأن اتجه إلى «الاستغلال» أو «الاستنزاف» سواء لمصلحتها أو بالوكالة عن طبقات بالذات. وأن الدولة تتوصل لتحقيق أهدافها لإقرار التوزيع غير العادل للثروة بطرق غير اقتصادية (تزييف الوعي للتسليم بالفقر قضاء وقَدَراً (الإعلام) أو عن طريق التشريع والإطار القانوني، وصولاً إلى أساليب القهر والقمع من خلال الجهاز القضائي المنحاز للدولة، والجهاز البوليسي(١١٦).

---

(١١٣) إسماعيل قيرة، «مجتمع التهميش.. إلى أين؟ مهمّشو المدينة العربية نموذجاً،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٥، العدد ٢٩٠ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٣)، ص ٦٣.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١١٥) عزّت حجازي، **الفقر في مصر** (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٦)، ص ١٧١.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١١٧-١١٩، ومن المصادر التي تناولت تفصيلات تاريخية مهمة، انظر: Anouar Abdel-Malek, *Egypt: Military Society, The Army Regime, the Left, and the Social Change Under Nasser*, translated by Charles Lam Markmann (New York: Random House, 1968).

هذا الخلل في هيكل القوة، تكون من أهم نتائجه أن يظل الفقراء مهمَّشين صامتين لا يشاركون في أي استراتيجية تنموية. «وطالما ظل المهمشون «مفعولاً به» في هيكل القوة المختلّ فلن يجدي كثيراً الحديث عن التمكين أو الأحقية»[117].

ويرى عمار علي حسن أنه لا يكاد يمرّ يوم على مصر إلا ويزيد حجم المهمشين تحت وطأة التفاوت الطبقي، لنرى فئات كانت ميسورة أو يجري تصنيفها ضمن الطبقة الوسطى، تتهاوى للقاع وتقترب من خط الفقر[118].

وتلاحظ أماني مسعود الحديني في دراستها عن «المهمشين والسياسة في مصر» والتي طُبِّقت على عدة مناطق منها «عرب الحصن» و«المنيرة»، أن الثقافة السياسية لدى سكان هذه المناطق هي ثقافة (لقمة العيش) فهم لا يهتمون بالموضوعات السياسية أو الاقتصادية، ويركّزون على ما يمسّ حياتهم مباشرة ولوحظ انخفاض وعيهم السياسي والخلط بين الحزب والنقابة والمجالس المحلية. وتركّز أماني مسعود على أن مشاعر الضعف (والإفقار من قبل الدولة) خلقت أزمة ثقة بين الناس والحكومة وهو ما يجعلهم يتشككون دائماً في نزاهة الانتخابات وجدوى التصويت، هذا بالإضافة إلى مشاعر الاغتراب الاجتماعي السائد بينهم[119].

ب ـ في دول اليسر

في هذا الإطار يطرح عبد الخالق عبد الله مقولة لها ألف مغزى، إذ يقول «ليس هناك أي سبب يدعو دول مجلس التعاون الخليجي لكي لا تتمتع بقدر أكبر من الديمقراطية والشفافية كبقية دول العالم».

ويعود سبب هذه المقولة وفقاً لعبد الله إلى أن المؤشرات العلمية أثبتت أن سكان منطقة مجلس التعاون «بحاجة ماسة إلى جرعة كبيرة من الحرية والديمقراطية والشفافية في حياتها السياسية» بعد أن حققت نجاحات في مجالات الرعاية الصحية والتعليم والرفاهية الاجتماعية، فهي مع ذلك تفتقر إلى وجود الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمهنية (تغيب المنظمات المهنية في عُمان وقطر والسعودية، وفي الكويت يوجد ١٦ منظمة تليها البحرين والإمارات حيث يوجد عشر جمعيات مهنية في كل

---

(١١٧) أماني مسعود الحديني، **المهمشون والسياسة في مصر** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٩)، ص ٢٦١.

(١١٨) حسن، «التكافؤ الاقتصادي والديمقراطية،» ص ٢١.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

منها). ويشير عبد الخالق عبد الله إلى تقارير دولية تستخلص أن «وضع حقوق الإنسان في دول مجلس التعاون غير مقبول على كل المستويات ولا يصل إلى مستوى الحد الأدنى عالمياً» فهي غير ديمقراطية ولا تحترم حقوق الإنسان ولا تسمح بالحريات السياسية[(١٢٠)].

والحقيقة أن المقولة التي طرحها عبد الخالق عبد الله يفسرها ويجيب عنها علي خليفة الكواري حينما يتناول العقبات والعوامل المعيقة للتحول الديمقراطي في دول الخليج، حيث يشير إلى «ضخامة مصالح الأسر الحاكمة وما يعود عليها من المال العام كرواتب ومخصصات وعطايا وخدمات وما يتمتع به بعض أفرادها من قدرة على استملاك الأراضي الشاسعة»[(١٢١)].

وفي هذا الإطار يهتم الكواري بمفهوم النخبة «المستفيدة» بالمعنى الواسع وهي تشمل كذلك الوزراء وكبار الموظفين والممارسين لأعمال السمسرة، ومن يتولون عضوية مجالس إدارة الشركات الكبرى، في ما يوضح العلاقة بين السلطة والثروة وتحقيق المصالح الشخصية حتى ولو كانت على حساب المصلحة العامة والمشروعية القانونية.

إذا أضفنا إلى ما تقدم نوعية البنية الاجتماعية في دول الخليج، وظواهر الخلل السكاني المتفاقمة لتبين لنا أبرز ملامح «النسق الريعي ـ السلطوي» في المنطقة. وفي هذا السياق يتبين أن نسبة قوة العمل المواطنة في عام ١٩٩٧ انخفضت عما كانت عليه في عام ١٩٨١ (السعودية من ٥٧,١ بالمئة إلى ٣٥ بالمئة، عُمان من ٤٦ بالمئة إلى ٣٥ بالمئة، البحرين من ٥٦ بالمئة إلى ٣٨ بالمئة، الكويت من ٢١ بالمئة إلى ١٧بالمئة، قطر من ١٥ بالمئة إلى ١٠ بالمئة، في الإمارات من ١٣,٩ بالمئة إلى ٩,٥ بالمئة)[(١٢٢)].

إن الأمر المؤكد في منطقة الخليج أن هناك علاقة وثيقة بين صيغة الحكم الاستبدادي، وضعف البنية الاجتماعية والخلل السكاني بين مواطنين ـ ووافدين وهو ما يحد من قدرة المجتمع على حشد وتفعيل طاقته في العمل العام.

ويعبّر الكواري عن هذا المعنى بقوله «لا يشكل المواطنون في أغلب دول المنطقة

---

(١٢٠) عبد الخالق عبد الله، «البعد السياسي للتنمية البشرية: حالة دول مجلس التعاون الخليجي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٥، العدد ٢٩٠ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٣)، ص ٩٥، ١١٧ و١٢١.

(١٢١) **الخليج العربي والديمقراطية: نحو رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية**، ص ٩٧.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.

ولا سيما الصغيرة منها كل المجتمع أو أغلبيته. وفي الوقت نفسه لا يشكّل كل السكان مجتمعاً ترتبط مصائر أفراده وجماعاته ببعضها أكثر مما ترتبط بأي مجتمع خارج حدوده»[١٢٣].

إذا اعتبرنا أن الدول الخليجية النفطية هي تجسيد مباشر وواضح لفكرة الدولة الريعية، المعتمدة أساساً في اقتصادها على تصدير النفط، فإن شواهد الواقع تؤكد أن هذه الدولة التي وضعت في تصرّفها معظم مصادر الثروة الوطنية أصبحت وظيفتها الأساسية «توزيع المزايا والمنافع على أفراد المجتمع» أي إن الدولة تقوم بمثابة مؤسسة لتوزيع المنافع.

ويمكن القول بكثير من الثقة إن أهم النتائج السلبية التي ترتبت على هذا الواقع هي ظهور فكرة المواطنة المرتبطة بعناصر الثروة ومصادر الكسب الاقتصادي وهو ما يبرّر - في بعض الأحيان سياسة عدم التوسع في منح الجنسية والتمييز بين فئات المواطنين (بين المواطن الأصلي والمتجنس)[١٢٤].

وفي هذا السياق يتم تعزيز المواطنة بالثروة على حساب المواطنة بالقانون. ولأن الثروة منحة من الحاكم فإنه لا يقابلها مطالبة بالحقوق أو المشاركة السياسية أو مقاومة المغالاة في السلطوية[١٢٥].

ولا أدل على تصوير هذا الواقع من كلمات عبد الله جناحي التي تشير إلى «العقلية الريعية» فالراعي «يعمل على تدبير الطعام لقطيعة بينما قطيعه نائم لا ينتج». والراعي يسهر على حماية الرعية ولا يغفل عنها، حتى إذا اقتضى الأمر استخدام القوة ضدها لحمايتها[١٢٦]. وهذه الصورة لا تنطبق فقط على منطقة الخليج بل نجد تطبيقات لها في الواقع العربي بوجه عام.

وطالما أن هناك من يقرر للناس كل ما يتعلق بشؤون حياتهم ومصيرهم ومستقبلهم، فإنه هنا لا مجال للحديث عن «خيارات الناس» أو الحديث عن ما تتمتع به شعوب أخرى عندما تتطلع إلى «العيش حياة طويلة وصحية والحصول على

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٢٤) عبد الله جناحي، «العقلية الريعية وتعارضها مع مقومات الدولة الديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٥، العدد ٢٨٨ (شباط/فبراير ٢٠٠٣)، ص ٥٦.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٢٦) للتوسع، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧، و Giacomo Luciani, «Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework» in: Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State*, Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 2 (London; New York: CroomHelm, 1987).

المعرفة وتوافر الموارد اللازمة لمستوى معيشي لائق»[١٢٧].

بل لا مجال للحديث عن تنمية أصلاً، إذ إن التنمية تتطلب حتى تحقق إنجازات حقيقية تضيف إلى طاقة المجتمع وقدراته، استبعاد الأسباب الأهم لمصادرة الحرية وهذه الأسباب هي الفقر والاستبداد. وهنا نقصد بالفقر غياب «الفرص الاقتصادية والحرمان الاجتماعي وإهمال الخدمات العامة»[١٢٨].

ج ـ ختاماً

لا مبالغة في القول إن المحصلة النهائية للاستبداد المزمن وإعادة إنتاجه هي مجتمعات تعاني الركود والأزمات الاقتصادية والاجتماعية، والتفاوت الخطير في توزيع الثروة الوطنية وفجوة تتسع يومياً بين الأغنياء والفقراء، وفقراً يتنامى يوماً بعد يوم ومزيداً من الجماهير المهمشة التي تفقد تدريجياً حسها الوطني والسياسي. وفي إطار ذلك كله فإن السمة الوحيدة الباقية للمجتمع هي أنه مجتمع يفقد تدريجياً السيطرة على شروط بقائه واستمراره[١٢٩].

فإذا ما وسّعنا مجال النظر إلى ظاهرة «التهميش» في حد ذاتها بما تعنيه من احتكار السلطة والانفراد بعملية اتخاذ القرار، واستبعاد باقي فئات المجتمع من دائرة المشاركة، ومصادرة حقوق الإنسان فإن المحصلة العامة تتمثل في إصابة الفعل بالشلل والعجز والضمور وعدم مواكبة متغيرات الحياة بسبب عدم تجديد الرؤية السياسية والاجتماعية التي تحتكرها «جماعة الحكم» أياً كان سند الشرعية التي ترتكز عليها.

ومع اقتران ظاهرة التهميش الاجتماعي وبقاء «الحاكم» على مقعد الحكم بصفة مؤبدة وليست مقيَّدة، وفي إطار لا يعترف بالتعددية السياسية أو يسمح بتعددية مقيَّدة وغير مجدية مع انعدام فرصة تداول السلطة، فإن هذه الحالة من شأنها تنمية مشاعر «تقديس الذات وعصمتها لدى جماعات الحكم»[١٣٠] مما يفضي في التحليل

---

(١٢٧) يتم تعريف مفهوم «التنمية الإنسانية» الذي تبناه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي منذ عام ١٩٩٠ بأنه «عملية توسيع خيارات البشر» وذلك استناداً إلى فكرة محورية هي «أن البشر هم الثروة الحقيقية للأمم». انظر: نادر فرجاني، ««التنمية الإنسانية»: المفهوم والقياس،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٥، العدد ٢٨٣ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢)، ص ٦٧-٦٨.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٢٩) برهان غليون، «أزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: **الديمقراطية والتربية في الوطن العربي: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لقسم أصول التربية في كلية التربية ـ جامعة الكويت** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ١٢٩.

(١٣٠) فرحات، **البحث عن العدل: السلطة والقانون والحرية**، ص ٣٩.

النهائي إلى ضحالة الأداء الاجتماعي وانصراف الجماهير عن الاهتمام بشؤون الوطن وتفشّي الاستبداد في أكثر صوره عنوة وصرامة.

إن الأنظمة السياسية والاجتماعية في الواقع العربي تأخذ المظهر الحداثي مع أنها تنطوي على كل ما يتناقض مع حرية المواطن. وفي هذا الإطار تستمر المنظومة السلطوية موزَّعة بين النظم الحاكمة والاستخدام المشوه للدين بالإضافة إلى الذراع الإعلامي. فالنظم تصادر الحرية أو تحجر عليها بذريعة الأمن والاستقرار وحفظ النظام العام والحقيقة أنها تعني استمرار الأمر الواقع. والحريات الدينية المتطرفة تصادر الحرية تحت دعاوى التكفير وتهمة الضلال.

وإذا ما أضيف إلى ذلك علاقات الارتباط أو التحالف بين نخب الحكم والهياكل التقليدية (طائفية ـ عشائرية) لوجدنا أن أرضية التسلط تستمر في إنتاج ذاتها، مما يفضي إلى إضاعة كل فرص التغيير الإيجابي واختناق روح الاستنارة والنهضة والإصلاح والتحديث.

وإذا كانت هناك في نهاية المطاف فسحة من الأمل يتعين التمسك بها مهما كان الأمر، فلن تكون إلا من خلال من تتوفر لديهم إرادة دفع الثمن. . . أعني ثمن الحرية.

الفصل الثاني عشر

روافد الاستبداد فى الثقافة المصرية وحدود الديمقراطية المنتظرة

عاطف السعداوي(*)

مقدمة

مع تنامي حديث الإصلاح السياسي وتوالي المبادرات المطالبة به على المنطقة العربية من كل حدب وصوب بشكل تحوّل معه هذا الموضوع إلى «حديث الصباح والمساء»، برز خطاب رسمي ـ مصري وعربي أيضاً بالطبع ـ رافضاً أي حديث عن إصلاح يأتي من الخارج ـ وربما أيضاً من الداخل ـ وهذا الرفض في حد ذاته يبدو مفهوماً ولا يثير أي استغراب، فأي حديث عن الإصلاح فى منطقتنا يبدو كالنغمة النشاز أو كالحديث خارج السياق، لا يجد من يصغي إليه. ولكن ما يبدو غريباً ويحتاج إلى وقفة للتأمل والتفسير هو المبررات التي يسوقها هذا الخطاب لرفض الإصلاح السياسي أو حتى مجرد الحديث عنه.

لقد كانت الحجة الجاهزة التي استند إليها ـ ولا يزال ـ الخطاب الرسمي المصري في هذا الصدد هي «الخصوصية المصرية»، فأي إصلاح من وجهة نظر هذا الخطاب يجب أن يراعي خصوصية المجتمع المصري، من دون أن ينبري لنا أحد من عتاة التبرير لكي يوضح لنا ما هي هذه الخصوصية، وماذا تعني، وما مواصفات الإصلاح الذي يجب أن يراعيها، وأغلب ظني أن هذا الخطاب لا يعي ما يتحدث عنه من

(*) كاتب وباحث وسكرتير مجلة **الديمقراطية**، القاهرة ـ مصر.

«خصوصية المجتمع المصري»، وإنما وجدها فقط كلمة سائغة «يمكن رفعها في وجه أي مطالب إصلاحية».

أما إذا تطرقنا بحق إلى فكرة «الخصوصية المصرية»، فإنها بالفعل تجد من المثقفين من يتبنّاها ويروّج لها، خاصة عند الحديث عن الإصلاح. وقد ساهم هؤلاء المثقفون ـ سواء بقصد أو بغير قصد ـ في ترسيخ واقع استبدادي تسلطي من خلال تبنّيهم صياغات تعيد الاعتبار إلى الحتميات الثقافية ورفيقاتها التقليديات، وخاصة الحتميات الجغرافية، وفي القلب من هذه الحتميات تعود الخطوط الفاصلة الأبدية بين الشرق، وفي القلب منه مصر، والغرب بثقافته الديمقراطية المتفردة، وتتم إعادة صياغة نظريات الاستبداد الشرقي والفرعونية السياسية والمجتمع النهري ونظريات المجتمع التقليدي الأبوي والثقافة الدينية، كمصدر للعنف والثقافة الإسلامية تحديداً، واعتبارها ترفض الديمقراطية لأنها غير متوافقة مع تعاليم الإسلام أو قسمات وخصائص ومواريث الحضارة العربية الإسلامية.. الخ.

وانطلاقاً من هذه النظريات، فإن الديمقراطية في مصر قد لا تبدو فقط متعذرة أو حتى مستحيلة، بل قد لا تكون مرغوباً فيها، على اعتبار أنها كيان مصطنع مستورد لا يتوافق مع ثقافة المجتمع المصري وخصوصيته.

فما مدى صحة هذه النظريات؟ هل رسخت بالفعل واقعاً استبدادياً يصعب تغييره؟ وهل حكم على مصر أن تعيش أبداً أسيرة نظريات بائدة وتاريخ سحيق حكم بدوره على البيئة المصرية بأن تظل مصدراً متجدداً لا ينضب للاستبداد بشكل لن تستقيم معه أي إجراءات ديمقراطية تُتخذ؟ أم أن هذه النظريات جرى توظيفها بشكل معيّن بحيث ترسخ فكرة الترهيب والتخويف من الإصلاح؟ وغير ذلك هناك كثير من الأسئلة على هذه الشاكلة تحاول هذه الورقة تقديم إجابة شافية عنها من خلال مبحثين: يتطرق **أولهما** إلى تعريف تلك النظريات الثقافية والجغرافية والاجتماعية التي يرى ـ أو بالأصح يروّج ـ البعض أنها تمثل روافد للاستبداد في الثقافة المصرية تحول دون التحول إلى الديمقراطية على الأقل في المدى المنظور، ثم يتطرق **ثانيهما** لتفنيد تلك النظريات وللدلالة الأساسية التى يمكن استخلاصها منها.

أولاً: روافد الاستبداد في الثقافة المصرية

١ ـ نظرية نمط الإنتاج الآسيوي (الاستبداد الشرقي)

هناك نظرية شائعة في الدراسات الاجتماعية تربط بين الطغيان السياسي والبيئة النهرية، وهذه النظرية قديمة إلى حدّ كبير، ففي أواخر القرن التاسع عشر لاحظت

مجموعة من الاقتصاديين الكلاسيكيين والاشتراكيين أن هناك مجموعة من الدول تعيش على الأنهار وزراعة الري تشترك في ملامح اجتماعية وسياسية تختلف بها عن مجتمعات الزراعة المطرية وتصل إلى قمتها في النهاية إلى الطغيان، وأطلقوا على تلك المجتمعات مصطلح «المجتمع ذو نمط الإنتاج الآسيوي» أو «المجتمع الشرقي».

أ ـ نظرية الحتم البيئي

وفي بداية القرن العشرين عاد ماتويزي (Matteuzzi) إلى نظرية الحتم البيئي ولخصها في أن الظروف الجغرافية الطبيعية في مصر القديمة والعراق وآشور وفارس وفينيقيا واليونان وروما مسؤولة عن نوع التنظيم السياسي الذي نشأ فيها، فالأربع الأولى سادها الحكم المطلق، والثلاث الأخيرة سادها الحكم غير المطلق. وفي خمسينيات القرن العشرين عاد كارل فيتفوجل (Karl Wittfoggel) إلى تلك النظريات من زاوية أخرى وأعاد التعبير عنها، فاختبرها وطبقها على البيئات النهرية في مصر والعراق وفارس والصين والهند، إلى جانب حضارات العالم الجديد القديمة، ووضع كتاباً في ذلك عنوانه: **الطغيان الشرقي: دراسة مقارنة في الحكم المطلق**[1]. ويكتسب هذا الكتاب أهمية إضافية لأنه أوحى إلى بعض المثقفين المصريين بالدور المتميز الذي تلعبه البيروقراطية في الأحداث المصرية، لأن فيتفوجل ـ مثله مثل ماتويزي ـ يعتبر أن النموذج المثالي لتلك النظرية هو مصر، ومصر القديمة تحديداً. ويحتوي هذا الكتاب على معلومات تفصيلية كثيرة جداً ودقيقة عما يسميه «النظام المائي» أو «المجتمع المائي الإداري»، ويحاول المؤلف أن يستنبط من هذه المعلومات قوانين عامة لهذا المجتمع تنطبق على المكسيك ومصر والعراق والبيرو والهند والصين، فهو يبدأ بفكرة كارل ماركس نفسها حول أهمية تنظيم الري الصناعي في تلك البلدان، مما يعني تعبئة العمالة الضخمة لهذا الغرض مع إيجاد تقسيم جيد للعمل بين فرقها، ولا يمكن أن تقوم بعملية تعبئة العمل وتقسيمه والاستفادة منه على نطاق البلاد سوى سلطة مركزية طاغية، الأمر الذي لم يحدث بالصورة المستمرة نفسها في البلاد المعتمدة على ماء المطر[2].

وفي تفصيل هذه النقطة، يرى جمال حمدان أن مصر بيئة فيضية لا تعتمد على

---

(١) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان،** ٢ ج (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠)، ج ٢.

(٢) أحمد صادق سعد، **في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي: (مصر الفرعونية ـ الهيلينية ـ الامبراطورية الاسلامية ـ الفاطمية من المغرب إلى مصر ـ عهد المماليك. . .)** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩).

المطر الطبيعي في حياتها، وإنما على ماء النهر، وقوامها هو زراعة الري الصناعي لا الزراعة المطرية. ومن هنا يبدأ كل الفرق في حياة المجتمع النهري وطبيعته، ففي البلاد التي تعيش على الأمطار مباشرة يختزل المجهود البشري إلى حدّه الأدنى، فبعد قليل من إعداد الأرض والبذر يتوقف العمل أو يكاد حتى الحصاد، وليس هناك من يحفر الترع والمصارف ويقيم الجسور والسدود. وأهم من هذا كله ليس هناك من يمكنه أن يحبس عنك المطر أو أن يتحكم في توزيعه.

ومن هنا، فإن الفلاح في هذا النمط قد يكون تحت رحمة الطبيعة، ولكنه بعد ذلك يكون هو سيد نفسه، وهذا ما يمنحه فرصة للفردية بدرجة أو بأخرى، وذلك على عكس ما يحدث في بيئة الري. فلا زارعة ولا تعمير إلا بعد مجهود بشري جماعي ضخم في إعداد الأرض وتنظيم الري، وهنا يصل جمال حمدان إلى مفهوم «ضبط النهر» و«ضبط الناس» باعتبارهما ضرورتين أساسيتين لإدارة المجتمع النهري، ويفسر ذلك بقوله إنه إذا تركت الأرض في نمط زراعة الري بلا ضابط يمكن أن تضيع مصالح الناس المائية في مواجهة بعضها البعض مواجهة متعارضة دموية، ذلك أن كل من يقيم على أعلى الماء يستطيع أن يسيء استعماله، إما بالإسراف أو بحبسه تماماً عمن يقع أسفله، وبالتالي فإنه من دون ضبط النهر يتحول النيل النبيل إلى شلاّل جارف، وبغير ضبط الناس يتحول توزيع الماء إلى عملية دموية ويسيطر على الحقول قانون الغاب والأدغال.

وفي ظل هذا الإطار الطبيعي، يرى حمدان أن التنظيم الاجتماعي يصبح شرطاً أساسياً للحياة، ويتحتم على الجميع أن يتنازل طواعية عن كثير من حريته ليخضع لسلطة أعلى توزّع العدل والماء بين الجميع، سلطة عامة أقوى بكثير مما يمكن أن تتطلبه بيئة لا تعتمد على نهر فيضي في حياتها ومصيرها، وبذلك لا تكون الطبيعة وحدها سيدة الفلاّح، وإنما بين الاثنين يضيف الري سيداً آخر هو الحاكم. وهنا يصبح الحكم والحاكم وسيطاً بين الإنسان والبيئة، أو وصياً على العلاقة بينهما وهمزة الوصل بين الفلاح والنهر، أي إن الحكومة ـ فكرة وجهازاً ـ هي بالضرورة أداة التكامل الإيكولوجي بين البيئة والإنسان بمقتضى عقد مُتصوَّر يقدم فيه الإنسان أرضه وجهده، وتقدم الدولة المياه والتنظيم[٣].

وهذه الأوضاع كان لها بطبيعة الحال انعكاسات أساسية على الثقافة السياسية، ومن دون الدخول فى تفاصيل تلك النظرية التي أفاض في شرحها جمال حمدان وأحمد

(٣) حمدان، المصدر نفسه.

صادق سعد، فإن ما يعنينا هنا هو ما أفرزته تلك النظرية من نتائج شكّلت ـ بحسب منظّريها ـ رافداً مهماً من روافد الثقافة السياسية المصرية التي غرست بدورها شكل النظام السياسي القائم ومنظومة القيم والاتجاهات في الشعب المصري المتعلقة بالسلطة وممارستها، مثل الخضوع المطلق للسلطة وطاعتها التامة التي قد تصل في بعض الأحيان إلى حدّ عبادتها وتأليه الحاكم، والسلبية وعدم الميل إلى المشاركة وغيرها من الآثار السياسية التي يصرّ أنصار مدرسة الحتم البيئي على أنها من إفرازات نمط الإنتاج الآسيوي. ونوضح في ما يلي أهم الآثار السياسية المترتبة على نمط الإنتاج الآسيوي، والتي ينظر إليها على أنها أثّرت وتفاعلت في إطار مجموعة من العوامل التي تسير في الاتجاه نفسه، أي نحو تدعيم السلطة السياسية وتقويتها.

ب ـ المركزية السياسية

لعل أهم القيم المتوارثة التي غرسها نمط الإنتاج الآسيوي في المجتمع المصري هي المركزية السياسية الشديدة التي تصل إلى درجة التطرف، فعلى الرغم من كل ما طرأ من تغييرات على النظام السياسي المصري طوال القرن الماضي أو التغييرات المصاحبة لثورة ٢٣ تموز/ يوليو، فإن هناك حقيقة مهمة ظلت قائمة وعالقة بالبناء السياسي لمصر، وهي أن مصر شهدت أول سلطة مركزية منظَّمة في التاريخ منذ أكثر من خمسة آلاف عام. وهكذا، فإن البناء السياسي المركزي الذي تدور حوله جميع الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ـ كان من العوامل المهمة التي أثرت في تشكيل الواقع المصري عبر التطور التاريخي[٤].

وتجد السلطة المركزية القوية في مصر تفسيرها في كل من الأخطار والمنافع المشتركة المترتبة على نمط زراعة الري، حيث ترتب على الأعمال والمشاريع التي يفترضها ويتطلبها مجتمع النهر ضرورة وجود نوع من التنظيم القوي الذي يتغلغل ويسيطر على الجميع، وهو ما أدى إلى ظهور السلطة المركزية القوية والمؤثرة.

وقد كان مقابل قيام الحكومة المركزية بأداء وظيفة ضبط النهر وتوزيع مياهه وتجنب مخاطره هو انصياع الفلاحين لأوامرها وتنازلهم عن الكثير من حرياتهم، ولذلك أصبح الحاكم سيداً على الفلاح ووسيطاً بينه وبين النهر، أي يوجد ما يشبه العقد الاجتماعي بين الفلاح المصري والسلطة المركزية، يتنازل بموجبه الطرف الأول عن كثير من حقوقه وحرياته لصالح الطرف الثاني لكي يقوم الأخير بالتعامل مع النهر

---

(٤) إكرام بدر الدين، «الثقافة السياسية في مصر: عناصر الثبات والتغير،» في: علي الدين هلال، محرر، **النظام السياسي** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٣).

وحماية الطرف الأول من أخطاره وضمان انتفاعه بمزاياه وفوائده، لأن الطرف الأول باستطاعته التعامل مباشرة مع النهر. وهكذا كان الخضوع للحكومة المركزية القوية أحد الواجبات التي فرضها النهر على الشعب المصري، لأن الحكومة القوية والمنظمة هي الأداة الوحيدة التي يمكن بواسطتها التعامل مع النهر وترويضه والاستفادة منه.

لذلك، تعتبر هذه الحكومة المركزية القوية إحدى السمات السياسية المهمة المميزة للمجتمع المصري عبر تطوره التاريخي منذ قيام الملك نارمر بتوحيد القطرين في عام ٣٢٠٠ ق.م.، حيث كان ذلك التاريخ البداية الحقيقية لنشأة الحكومة المركزية القوية في مصر التي كثيراً ما لجأت إلى استخدام أساليب الإكراه والإجبار إزاء الشعب لتنفيذ الأعمال الضرورية لتجنب أخطار النهر، ولم تكن هذه السياسة متّبعة فقط في عصور مصر الفرعونية، ولكنها استمرت أيضاً في العصر الحديث. حيث لجأ محمد علي مثلاً إلى استخدام القوة العاملة في مصر في الأعمال المتعلقة بالري والصرف والزراعة، وإجبارها على العمل من دون أجر في كثير من الأحيان لفترات زمنية محدودة حتى أمكنه تنفيذ مشروعاته الزراعية[٥].

ومع مرور الوقت تحوّلت أساليب الإكراه والإجبار من وسيلة لتنفيذ الأعمال الضرورية إلى وسيلة وحيدة للحفاظ على الحكم والبقاء في السلطة، حيث يرى أحمد صادق سعد أن الفراعنة المختلفين لم يستطيعوا المحافظة على حكمهم إلا بمزيج من الإرهاب والتظاهر بالألوهية المُصلِحة، ويستشهد بقول الملك خيتي لابنه مريكارع في سنة ٢٠٠٠ ق.م.: «إذ وجدت في المدينة رجلاً خطراً يتكلم أكثر من اللازم ومثيراً للاضطراب، فاقض عليه إذاً، واقتله وامحُ اسمه، وأَزل جنسه وذكراه وأنصاره الذين يحبونه، فرجل يتكلم أكثر من اللازم كارثة على المدينة»[٦].

ويبدو أن هذه النصيحة أصبحت هي المرشد الأول لكل حكام مصر منذ عصر الفراعنة وحتى يومنا هذا، حيث لم يجهد أي حاكم نفسه في البحث عن أساليب أخرى للسيطرة على حكمه غير تلك الواردة في هذه النصيحة.

وهناك عامل جغرافي آخر ساعد على تطرف السلطة المركزية في مصر وميلها إلى الاستبداد، وهو المتمثل في الأوضاع الجيوبوليتيكية، المقصود بها الموقع غير الحصين لمصر وحدودها المفتوحة التي يسهل غزوها. وقد أدى ذلك إلى اعتماد الشعب على الحكومة المركزية لكي تصدّ هذه الغزوات، ولذلك اتجهت الحكومة المركزية إلى بناء

---

(٥) المصدر نفسه.

(٦) سعد، **في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي: (مصر الفرعونية ـ الهيلينية ـ الإمبراطورية الإسلامية ـ الفاطمية من المغرب إلى مصر ـ عهد المماليك...)**.

جيش قوي. ولعل المتابع للتاريخ المصري يلاحظ جيداً مدى سيطرة العسكريين على الشؤون السياسية والاقتصادية للبلاد عبر عصورها المختلفة، فحدث ذلك على سبيل المثال في أعقاب طرد الهكسوس، وخلال عصر المماليك، وأثناء حكم محمد علي، ثم كان السمة المميزة للنظام السياسي الذي أنشأته ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ الذي لا يزال مستمراً حتى الآن.

ج ـ البيروقراطية المتضخمة

يوجد في مصر واحد من أكثر الأجهزة البيروقراطية تضخماً وتعقيداً فى العالم، وربما يكون في تاريخ مصر تفسير لذلك، فقد أشار ماكس فيبر إلى أن البيروقراطية المصرية تعتبر أقدم بيروقراطية عرفها العالم. كما يرى فيتفوجل أن الدولة الفرعونية تمثل سلطة مركزية ذات شمول اقتصادي وسياسي وفكري وديني كلي على الطبقة المحكومة، ويتمتع الحاكمون بهذه السلطة عن طريق الوكالة التي يمنحهم إياها انتماؤهم إلى جهاز الدولة، ويعفى أفراد البيروقراطية من الأعمال البدنية والمتاعب التي يتعرض لها غيرهم، ويمارسون الأعمال الفكرية لتفوقهم على الشعب بفضل تعليمهم وثقافتهم، ولكنهم يخضعون أيضاً للمركزية الإدارية ذات التنظيم الهرمي، ويكونون هيئة مغلقة متماسكة وصلبة، ويربطهم معاً بالتسلسل القهر نفسه الذي ينقلونه الى المحكومين[(٧)].

أما جمال حمدان، فيفسر تنامي دور البيروقراطية باعتبار أنها مثّلت الأساس الصلب الراسخ للفرعونية والقوة الضاربة الرئيسية لنظامها في الداخل باعتبارها تجمع في يدها السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، فإليها تنتهي مهام ضبط النهر والري وتوزيع المياه وتنفيذ المشايع العامة ومواجهة الفيضانات وفرض الضرائب وجمعها وتنظيم التجارة الخارجية واستخراج المعادن، ثم تقنين وتنفيذ هذا كله، حتى إن النقل الداخلي النهري أو البري والبريد كانت وظيفة مركزية تحتكرها الدولة، خاصة البريد باعتباره مؤسسة سياسية تمكّنها من السيطرة على وسائل النقل، ومن ثم إلقاء شبكة كاملة من المخابرات والرقابة وإحكام السيطرة على الشعب. ومن هنا كان الجهاز كله يعمل لحساب النظام، حتى مهندس الري كان دائماً خادماً للفراعنة لا خادماً للفلاحين. وبحسب جمال حمدان، فإن هذا الدور الخطير أعطى البيروقراطية وزنها الثقيل، فكان جيش الموظفين لا يقلّ حجماً وعدداً ـ وربما أهمية ـ عن جيش المحاربين في أكبر حالاته، فهو جهاز ضخم من الموظفين أساساً، فالحكومة الفرعونية النهرية في جوهرها

---

(٧) Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957).

حكومة تكنوقراط، والمجتمع المائي المصري القديم مجتمع موظفين إلى حد بعيد[٨].

ومن هنا، يمكن القول إن تزايد أهمية البيروقراطية في الخصوصية المصرية كان نتاجاً لنمط الإنتاج الآسيوي وما يلقيه من أعباء ومهام على السلطة المركزية، فالبيروقراطية هي الصورة الإدارية للسلطة المركزية القوية باعتبارها الأداة الأساسية التي اعتمدت عليها السلطة السياسية في تنفيذ أهدافها وسياساتها ومشاريعها الخاصة.

وقد دمّرت تلك البيروقراطية المبكرة كل فرص ظهور مجتمع مدني يقف في وجه السلطة المركزية، فكما يرى فيتفوجل فإن المجموعة الكبيرة من الإداريين الذين يحكم بهم الملك المجتمع المائي يسيطرون على جميع أوجه النشاط الاحتكاري الحكومي في السياسة والاقتصاد والدين... الخ، مما يحول بين القوى غير الحكومية وبين تقدمها نحو البلورة النهائية في هيئات مستقلة ذات نفوذ كاف لموازنة ثقل الحكومة. ولذلك فالطغيان المائي لا يسمح بوجود سياسي غير حكومي، فالحكومة المائية هي حكومة تعتمد على التخويف، وهكذا تصبح الدولة أقوى من المجتمع وترفض رقابته، كما أنها لا تسمح بنمو دين غير دينها، كما أنه من النادر أن يتحول النزاع حول السلطة إلى نشاط سياسي جماهيري مفتوح[٩].

وقد استطاعت البيروقراطية المصرية الحفاظ على أهميتها وعلى مركزها المتميز ودورها المحوري عبر عصور مصر المختلفة من خلال نقل المهارات والخبرات والقيم البيروقراطية من جيل إلى جيل من خلال عملية التنشئة والتعليم، وتزايدت أهميتها بعد ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ باعتبارها الإدارة الأساسية التي اعتمدت عليها النخبة الحاكمة لتحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية التي أعلنتها الثورة، وأصبحت البيروقراطية حليفاً للنظام الجديد وأهم الأدوات التي اعتمدت عليها نخبته في تحقيق عملية التنمية ـ ولعله من الغريب أن تعتمد عملية التنمية مع ما تقتضيه من حرية وديناميكية على جهاز يميل بطبعه إلى المحافظة واتباع المألوف والدفاع عنه والتردد فى التغيير، وإن كان يخفف من هذه الغرابة أن الجهاز البيروقراطي في مصر لم يكن له مطلق الحرية في العمل، بل كان خاضعاً لإشراف وتوجيه النخبة الحاكمة[١٠].

وهكذا، فإن من أهم النتائج السياسية التي أسفر عنها تطور ثورة تموز/يوليو هي إعادة خلق بيروقراطية ضخمة تضطلع بأنشطة حفظ القانون والنظام، وبكثير من

---

(٨) حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان.**

(٩) سعد، **في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي: (مصر الفرعونية ـ الهيلينية ـ الإمبراطورية الإسلامية ـ الفاطمية من المغرب إلى مصر ـ عهد المماليك...).**

(١٠) بدر الدين، «الثقافة السياسية في مصر: عناصر الثبات والتغير».

الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية، ثم حشد هذه البيروقراطية العامة بجيش كبير من الإداريين والتكنوقراط ما لبث أن تحول إلى صفوة متميزة نسبياً تمتعت بمكانة مرموقة وتأثير واضح في المجتمع، وبخاصة في مرحلة الستينيات. ويفسر نزيه الأيوبي ذلك في كتابه المهم: **الدولة المركزية في مصر** بقوله: «إن الجيوش هي من أهم المنظمات البيروقراطية وأكثرها هيراركية، وعندما يتولى الضباط الحكم في أعقاب انقلاب أو حركة ثورية، فإنهم قد يكونون أكثر نزاهة أو أكثر راديكالية في بعض الأحيان، ولكنهم يظلون دائماً مشككين في جدوى السياسة بكل ما تتضمنه من اختلافات وصراعات فكرية ومصلحية، ويظلون متخوفين بصفة خاصة من الديمقراطية والليبرالية التي لا يعرفون إلى أين ستقود. ومن هنا، فإذا قام العسكريون بإدخال تغييرات اجتماعية واقتصادية راديكالية، مثلما فعل الضباط في مصر في الخمسينيات والستينيات، فإنما يقومون بهذه العمليات دائماً بأسلوب يرتكز على إعطاء الأوامر وتنفيذها، وعلى التوجيه من أعلى إلى أسفل، وعلى المبالغة في أهمية الأمن والنظام. وباختصار، فإن كل ما يمكن أن يميّز النظام السياسي البيروقراطي من خصائص، نقول إن البيروقراطيين يفهمون السياسة فهماً بيروقراطياً، فهي عندهم عملية تنظيمية يجب أن تقوم على اعتبارات الترشيد، ويجب أن تدار وتراقب بصورة تمنع من تضييع الوقت والجهد حول اختلافات الفكر وتباينات المصالح. ومن هنا، قام العسكريون في مصر بتحويل النظام السياسي إلى «دولة إدارية»[11]، وهذه النقطة سوف نعود إليها لاحقاً للحديث عن دور الدولة في قيادة التحول الديمقراطي.

د ـ تعظيم السلطة

تعتبر عبادة السلطة، بمعنى المبالغة في احترامها وتبجيلها أو الخوف منها، إحدى خصائص السلوك في مصر، وإحدى القيم المميزة للثقافة السياسية للجماهير، فقد كانت السلطة في مصر منذ أقدم العصور محاطة بالمهابة والاحترام الشديدين، إذ بلغ احترام المصريين القدماء لحكامهم ومهابتهم لهم درجة أدت إلى رفعهم إياهم إلى مصاف الألوهية، فكان الملك يسمى بـ «المعبود الطيب»، فهو إله في بعض الأحيان، أو يتحدر من سلالة الآلهة في أحيان أخرى، ولكنه في كل الأحوال يتمتع بسلطان مقدس، وتتركز في يده كل السلطات، ويهيمن على كل شؤون الدولة.

ويجد هذا الوضع تفسيره في العديد من الدوافع والاعتبارات، وأهمها

---

(١١) نزيه نصيف الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

الاعتبارات الاقتصادية التي سبق ذكرها، والتي ترتب عليها احتكار السلطة لعملية تنظيم النهر ودرء أخطاره وتوزيع منافعه، وكانت هناك أيضاً العوامل الجغرافية المتمثلة في الموقع غير الحصين لمصر وحدودها المفتوحة التي يسهل غزوها، مما أدى إلى اعتماد الشعب على الحكومة المركزية لكي تصدّ هذه الغزوات عبر تكوين الجيوش القوية. ومن هنا تكوّن الاعتقاد الراسخ لدى المواطن المصري بأن الخضوع للسلطة هو السبيل الوحيد لتعظيم مكاسبه الاقتصادية ودرء الأخطار الخارجية عنه.

وقد انتقلت ظاهرة عبادة السلطة من خلال عملية التنشئة من جيل إلى جيل لكي تشكل أحد المكوّنات المهمة للثقافة السياسية المصرية، ولا تقتصر تلك الظاهرة على العامة من الشعب، بل تمتد لتشمل أيضاً الفئة الحاكمة ذاتها كل بحسب مستواه، فكل مسؤول في الحكم يعبد سلطة من هو أعلى منه مرتبة، باعتبار ذلك الضمان الوحيد لبقائه في منصبه أو لتعظيم فرص تصعيده. وهكذا فإنه كلما ارتقى المسؤول في سلّم السلطة، زاد عدد من يعبدون سلطته، وقلّ عدد من يعبد هو سلطتهم. فعلى سبيل المثال، فإن الحاكم الأعلى (الفرعون، السلطان، الملك، رئيس الجمهورية) يرحب بالخضوع والإذعان ليس من شعبه فقط، ولكن ممن يليه في سلم السلطة (رئيس الوزراء، والوزراء. . . الخ.)، ويجد في ذلك ضمانة لاستمراره في السلطة وعدم منازعته فيها، في حين لا يخشى الحاكم سلطة من هو أعلى منه، لأنه لا يوجد، على عكس النظم الديمقراطية التي يخشى فيها الحاكم سلطة شعبه. أما المستوى الثاني من الفئة الحاكمة، فيرحب بالخضوع والإذعان من قبل مرؤوسيه، ولكنه يقدم فروض الولاء والطاعة إلى المستوى الأول، وهكذا.

وقد نتج من ظاهرة الخضوع المطلق للسلطة ظاهرة أخرى اتسم بها الشعب المصري في علاقته بالحكومة أو بالسلطة السياسية، وهي السلبية السياسية، وما يترتب عليها من ضعف المشاركة السياسية. فطالما أن الأمر بيد السلطة الحاكمة، وهي التي تنفذ ما تريد، فما جدوى المبادرة من الأفراد أو المشاركة بطرح رؤى مغايرة؟ وقد أدى هذا إلى أن يصبح كل إنجاز في مصر في أي مجال نابعاً من جهاز الدولة، وليس بمبادرة من الشعب، وهو ما صبّ بدوره في اتجاه تعاظم واتساع اللامبالاة السياسية والسلبية، وتفضيل الاهتمام بتدبير الأمور المعيشية عن الاهتمام بما يحدث على الساحة السياسية. وقد ساعد على ذلك طبيعة الحياة الريفية الغالبة على الشعب المصري، حيث يفضل سكان الريف دائماً الانعزال فى بيئاتهم ما لم تحدث فيها تغييرات جوهرية[(١٢)]. وتلك الظاهرة لا تقتصر فقط على عامة الشعب، ولكنها تشمل

---

(١٢) بدر الدين، المصدر نفسه.

أيضاً المثقفين الذين اكتوى معظمهم بنار السلطة، ففضّل بعضهم الارتماء في أحضانها وترويج مقولاتها. بينما لم يستطع البعض الآخر القيام بذلك، فآثر الانعزال والبقاء بعيداً.

هـ ـ غياب الملكية الفردية

تعتبر الملكية الفردية إحدى الركائز الأساسية، بل الركيزة الأولى لأي نظام ديمقراطي ليبرالي، ولكن تلك السمة تبدو غائبة تماماً في «المجتمعات الشرقية» ذات نمط الإنتاج الآسيوي، وغياب الملكية الفردية كانت أكثر ما أجمع عليه منظرو ذلك النمط من الإنتاج. ففي رسالة من كارل ماركس إلى إنغلز في ٦ حزيران/يونيو ١٨٥٣ قال فيها «إن غياب الملكية الفردية للأرض هو مفتاح الشرق كله»، أما كارل فيتفوجل فيفسر ذلك بقوله: «إنه في هذه المجتمعات تكون الدولة هي التي تملك رقبة الأرض، أما الفلاحون فهم منتفعون فقط. ويترتب على هذا أن تصبح الملكية الفردية ضعيفة جداً في النمط الآسيوي، ويتوقف دوام المجتمع المائي على تمسّك الدولة بمحافظتها على صفتها المالكة الكبرى، أو أن تكون لها اليد العليا بالمقارنة مع الملكية الفردية[(١٣)].

٢ ـ نظرية ثقافة المجتمع الأبوي

يفترض تعبير المجتمع الأبوي نوعاً محدداً من البنية الاجتماعية ـ السياسية، وهي بنية ذات سلّم قيم وخطابات وممارسات واضحة تعتمد على نمط تنظيم اقتصادي مميز، وقد تكون تلك البنية ذات علاقة بنمط الإنتاج الآسيوي التي أشارت إلى تشكل اجتماعي آسيوي أو شرقي ذي شكل أبوي محدد. وتقوم نظرية «المجتمع الأبوي» على مبدإ الطاعة المطلقة للسلطة الأعلى، وذلك على عدة مستويات تبدأ بالعائلة، وتنتهي بسلطة الدولة، بما يشكل في النهاية بنية العلاقات الاجتماعية، وبالتالي السياسية في المجتمع الأبوي، والعائلة هي أصل هذا النظام، وهي حجر الزاوية والمحتوى الأساسي للبنى الداخلية لهذا النظام، فنمط العلاقات السائدة في الأسرة يفسر إلى حدّ كبير علاقات السلطة والهيمنة والتبعية في المجتمع[(١٤)].

وفي تحليله دور العائلة الأبوية في المجتمع العربي وتأثيرها في إنتاج الشخصية،

---

(١٣) Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.*

(١٤) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي**، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

يبلور عالم النفس الاجتماعي اللبناني علي زيعور مقولته الأساسية في ضياع الفرد في العائلة التي يهيمن عليها الأب والمجتمع القائم على الأبوية المستحدثة، وتكاتف هذين الطرفين في وجه وإمكانية «تحقيق الذات»، «فالعائلة شديدة الوطأة، مما يهيئ الولد لأن يطيع في شبابه. فالكثير من وسائلنا التربوية التقليدية لا تُعدّه لأن يقارع ويناقش بقدر ما تنمّي فيه الالتواء والازدواجية والاعتماد على الكبير: الأب، الأخ الأكبر، المتنفذ في القبيلة، الرئيس، «فالأب هو أداة القمع الأساسية، وقوته ونفوذه يقومان على العقاب»[١٥]، وعلى ذلك يصبح غرس قيمة الطاعة هو الهدف الأساسي لعملية التنشئة داخل الأسرة، كما يندر أن تتخذ القرارات داخل الأسرة وفقاً لأسس واعتبارات المشاركة. فالأطفال لا يشاركون فى القرارات المتعلقة بمستقبلهم فى أغلب الأحيان، كما لا يسمح لهم بالشكوى من القرارت التي يشعرون بأنها غير عادلة بالنسبة اليهم، وبالتالي تفترض مقولة المجتمع الأبوي أن العائلة هي المسؤول الأول عن تشكيل وصياغة ما يعرف بالشخصية السلطوية التي تتسم بخضوعها للسلطة وبنزعتها المحافظة، كذلك تؤدي العائلة السلطوية إلى شلّ قدرة الفرد على التمرد ونموّ أشخاص خائفين مستسلمين يتقبلون النظام السلطوي وقيمه من دون تردد، ويتكيفون معه من دون مقاومة، على رغم ما يتحملون من ألم ومهانة نتيجة لهذا النظام[١٦].

ويستمر هذا النمط في زرع القيم السلطوية، ويتدعم ويعمّ كل مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى التى يمر فيها الفرد، من المدرسة إلى العمل، إلى مؤسسات الدولة. فالنظام التعليمي في مصر يسير على النمط السلطوي نفسه، ولا يشجّع على البحث والابتكار، كما أن القرى التي تعتبر بمثابة الوحدات الاجتماعية الأساسية في مصر تعرف مثل هذا النمط السلطوي، حيث يتركز العديد من السلطات والاختصاصات فى يد عمدة القرية التي تجعله يتغلغل في مختلف شؤون القرية الاجتماعية والاقتصادية والدينية، كذلك على مستوى العمل، حيث يتعلم الفرد الخضوع لرب العمل وطاعته، ويعتبر ذلك تدعيماً وتعميقاً للقيم التي سبق أن غرستها فيهم الأسرة والقرية والمدرسة والجامعة. . الخ.

وهكذا، فإن الاتساق في عملية التنشئة التي يتعرض لها الفرد في مصر والمجتمع العربي بشكل عام، سواء كانت داخل الأسرة أو في التنظيمات الاجتماعية

---

(١٥) علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(١٦) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط جديدة منقحة وموسعة (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٧).

الأخرى، أو في النسق السياسي، والتي تتسم جميعاً بالنزعة السلطوية، قد أدت إلى غرس وتدعيم قيمة الخضوع للسلطة وطاعتها، وعدم الميل إلى الثورة عليها، وقمع السلوك العدائي تجاهها، وتحاشي الصدام معها[١٧].

٣ ـ تأثير التراث الإسلامي

يعتبر الإسلام من أهم المصادر التي شكلت الثقافة السياسية المصرية وأثرت فيها، ربما أكثر من تأثيرها في بقية المجتمعات الإسلامية، ذلك لأن المصريين عرفوا منذ أقدم العصور بنزعتهم إلى التدين، وكان للدين مكانة مرموقة في حياتهم جعلته يرتفع فوق شؤون الدنيا، وخصصوا له القدر الأكبر من تقليدهم وتدبيرهم وجهدهم. كان ذلك في مصر الفرعونية، حيث عبدوا فرعون وقدّسوه، ثم عرفوا بعده نموذج الإله الواحد ممثلاً في إخناتون، ثم اعتنقوا الديانة المسيحية، وأصبح معظم الشعب أقباطاً، ثم ما لبثوا أن دخلوا الدين الإسلامي عقب الفتح الإسلامي لمصر عام ٦٤١ ميلادية، وتأثر الشعب المصري بالإسلام تأثراً كبيراً كثقافة وحضارة ودين ولغة ونمط معيشة وحياة. ولعل هذا ما دفع البعض إلى القول بوجود انفصال بين مصر الإسلامية وما سبقها.

أما عن كيفية تأثير الإسلام في الثقافة السياسية المصرية، فمرده إلى أن المسلمين لم يفصلوا بين السلطتين الدينية والزمنية، كما كان عليه الحال في الغرب، ففي ظل الإسلام توجد مجموعة من الأوامر والنواهي التي تغطي مختلف نواحي حياة المسلم من أقل التفاصيل وصولاً إلى المبادئ الأساسية.

كما أن المسلمين يعظّمون من دور القيادة والسلطة باعتبارهما القائمتين على تنفيذ الشريعة وحماية المجتمع الإسلامي من أعدائه ونشر كلمة الله، كما أن من واجباتهما «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وترتّب على ذلك وجوب الخضوع للسلطة وطاعتها، واعتبار ذلك من طاعة الله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[١٨]، وصارت طاعة الحاكم في التقاليد الإسلامية مرتبطة ومقترنة بطاعة الله. فالسلطة هي الله، والحاكم هو الذي يقوم بتطبيق شريعة الله في الأرض، والرعية يخضعون لأحكام هذه الشريعة ومن يخرج عليها يكون عرضة للعقاب. فعندما نادى الخوارج، وخاصة الغلاة منهم كالأزارقة بالثورة على الحاكم والسلطة القائمة والقضاء عليها، كان من الصعب على أغلب المسلمين آنذاك الاقتناع

(١٧) بدر الدين، «الثقافة السياسية في مصر: عناصر الثبات والتغير».

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

بذاك الكلام أو تنفيذه، وثبت أن عقائد الخوارج غير قابلة للتنفيذ من الناحية العملية في المجتمعات الإسلامية.

وهكذا ارتبطت فكرة الحكم في الإسلام بفكرة الخلافة، وفكرة الشرعية الإلهية واجبة التنفيذ، وهو ما أضفى على الخلفاء ـ الحكام ـ درجة مرتفعة من الأهمية لدى الرعية، على اعتبار أن الخضوع المطلق أو شبه المطلق من جانب الرعية للحاكم هو ضرورة لا تفرضها الاعتبارات السياسية فقط، ولكن أيضاً والأهم الاعتبارات الدينية. ومن هنا، عُدّ الخروج على الحاكم أو الثورة عليه خطيئة دينية أكثر منها جريمة سياسية، حتى لو كان الحاكم فاسداً أو مستبداً، وهي فكرة وجدت من يتصدّى للدفاع عنها من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين بدعوى أنه لا يوجد شيء أكثر سوءاً من الفوضى وإثارة الفتنة والقتال واستبدال الأمن بالخوف وإطلاق أيدي السفهاء، وهي التي تعتبر النتائج الطبيعية لعدم طاعة الحاكم والخروج عليه، وبالتالي فإن منطق «أهون الأضرار» هو الداعي إلى طاعة الحاكم المستبد أو الظالم. وقد نادى بهذا المنطق كثيرون، مثل ابن حزم وأبي حامد الغزالي وأبي الهدى الصيادي. حتى إن من أجاز الثورة على الحاكم مثل الجويني (توفي ٤٧٨ هـ)، جعل ذلك مقيَّداً بأسباب نادرة الحدوث، وبالتالي فإن الرأي الراجح لدى أهل السنّة هو حرمة الخروج على الحاكم أو الثورة ضده، وإن الصبر على الإمام الجائر وطاعته أفضل من الخروج عليه وأقل كلفة. وعلى الرغم من أن بعض فقهاء الشيعة نادى برأي مخالف لما ذهب إليه فقهاء المذهب السنّي، إلا أن مصر وبحكم اتباعها المذهب السنّي تأثرت بآراء وأفكار فقهاء السنّة ومفكريهم، ولم تجد الآراء الثورية لمفكري الشيعة أصداء قوية في البيئة المصرية.

خلاصة القول إن دخول مصر في الإسلام واعتناقها المذهب السنّي أدى إلى نقل الأفكار الإسلامية المتعلقة بالسلطة والحكم إليها، وبذلك امتزجت هذه الأفكار الإسلامية التي توجب الخضوع للسلطة الحاكمة وطاعتها مع القيم السائدة في المجتمع المصري، سواء تلك التي فرضها نمط الإنتاج الآسيوي أو تلك التي أفرزتها طرق ووسائل التنشئة الاجتماعية، وهو ما أدى في النهاية إلى الحفاظ على نمط الحكم الأوتوقراطي الذي عرفته مصر منذ أقدم عصورها.

وتأسيساً على ما سبق، ووفقاً لما يراه كثيرون، فقد تفاعلت العوامل الجغرافية والاقتصادية المتمثلة في نمط الإنتاج الآسيوي وما ترتب عليه، مع العوامل الاجتماعية والتاريخية والدينية المتمثلة في نمط وأساليب وأدوات التنشئة الاجتماعية ومؤشرات التراث الإسلامي وغيرها من العوامل، لصياغة الثقافة السياسية في مصر. وقد كانت نتيجة هذا التفاعل تدعيم قيم الولاء للسلطة والخضوع والإذعان لها، وعدم القدرة على مقاومتها أو الثورة عليها، والسلبية وانخفاض درجة المشاركة

السياسية، وعدم القدرة على التفاعل مع قيم الثقافة الديمقراطية، وأصبحت الثقافة السياسية المصرية أقرب إلى الثقافة الرعوية، حيث تكون علاقة المواطن بالنظام علاقة خضوع وإذعان، ولا يمكنه التأثير في النظام، وإنما يتأثر به ويخضع له.

ووفقاً لهذا الرأي، فإن أي إجراءات ديمقراطية تتخذ في مصر سوف تكون بمثابة النبت المصطنع الذي لن يقدّر له العيش طويلاً طالما بقيت هذه التربة الخاصة للاستبداد. إذاً الشرط الأساسي لأي تحول ديمقراطي وفقاً لوجهة النظر هذه هو تغيير هذه البيئة بكل ما تحويه من عناصر وروافد للاستبداد والتسلط، ولكن وجهة النظر هذه، مع احترامنا لها، يمكن تفنيدها لأسباب عدة سنشير إليها في السطور التالية.

ثانياً: في نقد روافد الاستبداد

الآن وبعد أن انتهينا من عرض العناصر التي يرى كثيرون أنها تشكل خصوصية مصر الثقافية، نصل إلى السؤال الأهم، وهو: هل تعبّر تلك العوامل عن حالة خاصة بالفعل تستعصي على الإصلاح أو تفترض منهجاً معيّناً للإصلاح يراعي تلك الخصوصية؟ بمعنى آخر، هل أصبحت تلك العوامل حكماً نهائياً على مصر أن تعيش أبداً في عصور استبداد، وألا ترى نور الديمقراطية والإصلاح؟

الواقع أنني وإن كنت لا أنكر حقيقة وجود تلك العوامل وتأثيرها في الواقع المصري، إلا أنني أختلف مع من يريد تحميل تلك العوامل مسؤولية ما آل إليه الوضع السياسي في مصر من استبداد وقهر، وبالتالي التعلل الدائم بهذه العوامل لتعطيل التحول الديمقراطي، وإجهاض أي جهود إصلاحية في مهدها، وذلك لأكثر من سبب:

١ ـ إن هذه الطائفة من النظريات الثقافية والجغرافية والاقتصادية وغيرها الفائقة التجريد التي تزعم لنفسها ـ من خلال متبنّيها ـ صدقية عبر التاريخ كله أو حقب طويلة المدى جداً منه، لا تكون مفيدة أو ذات قيمة حقيقية، وكل ما تقودنا إليه هو إعادة إنتاج ما يسمى بـ «المغالطة التاريخانية» (Fallacy of Historicity). فالثقافة الديمقراطية الحديثة لا يمكن اشتقاقها من تقاليد تاريخية سابقة على الحداثة، كما لا يمكن معارضتها بتقاليد معاكسة في التاريخ القديم أو الوسيط(١٩)، وإلا كيف نفسر

---

(١٩) محمد السيد سعيد، «إشكالية تعثر الديمقراطية في العالم العربي،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر إشكالية تعثّر التحول الديمقراطي في الوطن العربي المنعقد في القاهرة من ٢٩ شباط/ فبراير إلى ٣ آذار/ مارس ١٩٩٦ والذي نظمته كل من **مجلة السياسة الدولية** ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ومؤسسة مواطن الفلسطينية.

تجربة ألمانيا وإيطاليا مع تاريخهما غير القصير مع النازية والفاشية. كما أن الثقافة السياسية تمر بطبيعتها بعملية من التغيير المستمر عن طريق إدماج عناصر جديدة في الثقافة أو عن طريق إعادة التفسير وإعطاء معانٍ جديدة لخبرات قديمة، فلو كانت الثقافة السياسية من الجمود الذي يتيح لها التأثير في السلوك والعمليات السياسية بطريقة نمطية وأبدية، لما استطعنا أن نفسر تجارب ديمقراطية عظيمة راهنة مرت بظروف مشابهة للحالة المصرية. فعبودية أثينا لم تمنع من ظهور أول ديمقراطية عرفها التاريخ، ومقولات المجتمع النهري والاستبداد الشرقي لم تمنع ظهور أكبر ديمقراطية في العالم في بلد مثل الهند. ولو عدنا إلى الحالة المصرية، فسوف نجد أن عوامل كثيرة مما يعتبرها البعض مصادر للاستبداد ومبرراً له، لم تتطور دائماً في اتجاه واحد يقود دائماً إلى تلك النتيجة، وإنما شهدت فترات تاريخية كثيرة تطورات عكسية مثلت فترات انقطاع في تلك الخبرة الاستبدادية بما يمكن معه استخلاص نتيجة معاكسة.

كما أن الكثير من تلك العناصر وظِّفت جيداً في الاتجاه الذي يرغب فيه القائمون على السلطة لضمان البقاء وفي تعبئة الشعب وراء هذا الهدف. ينطبق ذلك على معظم العناصر التي ذكرناها في المبحث الأول، سواء تلك المتعلقة بنمط الإنتاج الآسيوي أو تلك المتعلقة بتأثير التراث الإسلامي... إلخ. ففي نظريات الحتم الجغرافي، مثل نظرية نمط الإنتاج الآسيوي التي تقول بأن الشرق بطبعه يميل إلى الاستبداد، يفنّد جمال حمدان ما تذهب إليه من ربط بين الطغيان السياسي والبيئة الفيضية، بقوله إن ذلك يعني أن النيل يحتم أحد أمرين: إما أن تكون مصر غاباً من دون ضبطه أو سجناً بضبطه. ويرى أن ذلك يعني خياراً بين بديلين نقيضين لا يمكن أن يجتمعا أبداً: إما الحضارة، وإما الكرامة؛ إما الاستقرار، وإما الحرية؛ إما العداوة الاجتماعية، وإما العدالة الاجتماعية. ويرى حمدان أن هذا المنطق الحتمي والخيار القدري الضيق لا يستقيم، وتبريره لذلك أنه لا يعقل أن تكون مصر هبة النيل، ثم يكون النيل مصدراً للنقمة عليها. ويرى نتاجاً لذلك أن مصر ليس حتماً غاباً أو سجناً كبيراً، بل يراها وطناً حراً كريماً، ولكن فقط مع ضبط الحاكم «فصميم المشكلة والمأساة ليس ضبط النيل، ولا ضبط الناس، وإنما هو ضبط الحاكم».

ومن هنا، لا يرى جمال حمدان حتماً جغرافياً، وإنما يرى ما يسميه حتماً بشرياً منحرفاً لا علاقة له بالنهر، وإنه إذا كان هناك حتم جغرافي للنيل فهو التنظيم والانضباط والتعاون وروح الجماعة، وهي جميعاً مزايا مجتمعية ونقاط قوة تصبّ في النهاية لمصلحة الشخصية المصرية لا ضدها. ويصل بذلك حمدان إلى نتيجة نهائية مؤداها أن الحتم الجغرافي كان كبش فداء وقناعاً كاذباً، فما أكثر ما اتخذه الحكم المطلق في الداخل ليبرر نفسه، ويستشهد على رأيه بمقولة بارتملي سانت هيلير (B. San Hiliar):

«منذ الفراعنة كتب على سكان مصر العبودية السياسية، وإني لأبعد ما أكون عن القول بأن النيل هو السبب الوحيد لهذا الوضع المحزن، وإني لمدرك أن ثمة كثيراً من الناس أكثر عبودية وبؤساً دون أن يكون لديهم نيل. كل ما أود أن أقول هو أن النظام الطبيعي لهذا النهر العظيم كان في مصر أحد أسباب الطغيان، لقد وجد فيه الطغيان نوعاً من الضرورة، وكذلك حجة وذريعة خاصة»[٢٠].

وإذا كان هذا المنطق ينطبق على أساس النظرية، فإنه ينطبق أيضاً على ما ترتب عليها ـ أو بالأحرى ـ ما رتبه البعض عليها من نتائج، مثل مقولات عبادة السلطة والخضوع المطلق لها وعدم القدرة على مقاومتها أو الثورة عليها، حيث يدحض تاريخ مصر هذه المقولات، فلم تمنع قوة السلطة المركزية ولا جبروتها وبطشها من الثورة عليها. ولطالما قاوم الشعب المصري المناخ الطغياني الذي عاش فيه، فعصور مصر القديمة شهدت العديد من الثورات، ولم تمرّ آلاف السنين من الحكم الفرعوني الاستبدادي المطلق من دون أن تكيل له الطبقات الشعبية الضربات. ولكن أحمد صادق سعد يرصد هنا اختلاف نموذج المقاومة في مصر الفرعونية عن النماذج الأوروبية، حيث يرى أنه على رغم قيام الثورات الجزئية والشاملة في عصور مختلفة، إلا أن الشكل الرئيسي للمقاومة كان نوعاً من الرفض السلبي وتبطئة العمل تحت مظاهر الخضوع والاستسلام. ونتاجاً لذلك، يرى أحمد صادق سعد أن هذه المقاومة السلبية نجحت في تخريب النظام من الداخل، ولكنها لم تنجح في بناء نظام بديل. ويرى أيضاً أن أول إضراب عمالي في التاريخ كان في مصر الفرعونية، وتحديداً عام ١١٦١ ق. م.، في ظل رمسيس الثالث، حيث تظاهر عمال الجباية في طيبة، وتجمع المتظاهرون خلف معبد مرنبتاح يصيحون «نحن جائعون»، وتوقفوا عن العمل إلى أن صرفت لهم أنصبتهم المتأخرة من الغذاء. كذلك قام الفلاحون بالثورة الشاملة عام ٢٢٨٠ ق. م.، فامتنعوا عن دفع الضرائب، وهجموا على مخازن الحكومة لنهبها، وعلى مكاتب الدولة ومقارّ المحاكم، فقتلوا الموظفين، ومزقوا برديّات القوانين في الشوارع، وأحرقوا القصور، وأُجبر الحكام على التخلي عن ممتلكاتهم أمام الجموع الثائرة، وعجزت الحكومة أمام الثورة، فهربت إلى الجنوب. غير أن الثورة لم تغيّر أساس النظام، بل اكتفى الثوار بالاستيلاء على ممتلكات الأغنياء.

وظلت أصداء هذه الثورة في ذاكرة الملوك، فقامت الأسرة الثانية عشرة ببعض الإصلاحات الشكلية (مثل إشراك الجمهور في المواكب الدينية، وقبول أولاد العامة في مدارس الموظفين)، ولجأ الفلاحون أساساً إلى الوسائل السلبية، ففروا من التجنيد

(٢٠) حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان.**

العسكري إلى درجة أن اعتمد الملوك على المرتزقة منذ وقت مبكر، وتكررت حركات الفرار من الزراعة إلى خارج الحدود، وفرار الفلاحين إلى المدن في العصر الصاوي.

واشترك الفلاحون في الحروب الأهلية التي مزّقت النظام الفرعوني بعد انهيار الدولة الحديثة، وقام شعب طيبة بطرد الملك أوزوركون في القرن التاسع ق.م. وكانت ثورات عديدة بعد أن غزا الفرس مصر عام ٥٢٥ ق.م.، فأخمدوها بشدة[٢١].

كذلك لم تنقطع المقاومة الشعبية ولا استكانت في العصور الوسطى التي شهدت العديد من الانتفاضات والمواجهات، وفي العصر التركي ـ المملوكي أصبحت الثورات ضد الحكام تياراً متقطعاً، ولكنها لم تنقطع، وتعددت أنواعها بين الثورات الزراعية وثورات المدن، وبين ثورات البدو والفلاحين والرقيق في الدلتا والصعيد وفي العاصمة. وعلى الرغم من أن معظم هذه الانتفاضات لم يزد على كونه مجرد تمردات فاشلة، بل بعضها كان أيضاً محض دفاع عن النفس في ظل غياب وانهيار السلطة المركزية أثناء أناركية المماليك، ولكن أيضاً شهد الكثير منها مواجهات دامية مع الطغيان، ونجح في كسر وتقييد الاستبداد نسبياً وإرغام الحكم على تقديم تنازلات مهمة.

ويرى جمال حمدان أنه، وإن كانت تلك الفورات الشعبية لم تنجح في النهاية في قلب النظام، لأنها تمت في إطار توزيع قوى الإنتاج الطبقي القائم، وانتهت إلى فورات شعبية ضاغطة فحسب، فإنها وصلت أحياناً إلى فكرة الجمهورية أو قريب منها، كما فرضت في النهاية عزل الوالي وتعيين بديل له هو محمد علي. ويرى حمدان في تلك النهاية تتويجاً لكفاح الشعب الطويل من أجل فرض إرادته والمشاركة في تقرير الحكم والحاكم، وأن العملية نفسها كانت ثورة شعبية حقيقية هزّت المجتمع المصري، وحققت مقولة عمر مكرم: «جرت العادة من قديم الزمان أن أهل البلد يعزلون الولاة، وهذا شيء من زمان، حتى الخليفة والسلطان إذا سار فيهم بالجور، فإنهم يعزلونه ويخلعونه»[٢٢].

٢ ـ إن كثيراً من تلك العوامل جرى تضخيمها أو تضخيم آثارها أو توظيفها بشكل معينّ من قبل الحكام أو السلطة الحاكمة لحشد وتعبئة الجماهير خلفها، في حين أنها تستند إلى العوامل نفسها للتنصل من مطالب الإصلاح.

---

(٢١) سعد، **في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي: (مصر الفرعونية ـ الهيلينية ـ الإمبراطورية الإسلامية ـ الفاطمية من المغرب إلى مصر ـ عهد المماليك...)**.

(٢٢) حمدان، المصدر نفسه.

فلنأخذ مثلاً ما يقال من تأثير التراث الإسلامي في الشخصية المصرية ودعمه لقيم الطاعة والخضوع وتنافيه مع مبادئ الديمقراطية الليبرالية. ولن ننطلق هنا من منطق دفاعي وتفنيدي لهذا الرأي، لأن هناك الكثير من الدراسات الكبرى التي أثبتت عدم تعارض الديمقراطية مع مبادئ الإسلام[٢٣]، ولكننا ننطلق من كيفية قيام النخبة الحاكمة بتوظيف الإسلام لخدمة أهدافها واعتباره أحد مصادر شريعتها بيد، بينما تقوم باليد الأخرى بالتخويف والترهيب من القوى السياسية التي تتخذ من مبادئ الإسلام شعاراً وتعتبر وصولها إلى قمة السلطة بمثابة الكارثة، ما يستدعي إجهاض أي جهود إصلاحية خشية تحقق تلك «الكارثة». ففي أعقاب ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ عملت النخبة العسكرية الحاكمة على توظيف مبادئ الدين الإسلامي لتحقيق الترابط والالتحام بين حركتهم وأغلبية الجماهير المرتبطة بقيمها التقليدية.

ففي غياب رباط سياسي قوي بين النخبة الثورية الجديدة والشعب، كان الإسلام يمثل في نظر النخبة الحاكمة إحدى الأدوات المتاحة التي يمكن الاعتماد عليها لتحقيق أغراض سياسية وتحقيق الاتصال والارتباط الفعال مع الجماهير في مجتمع يتمسك بقيمه وثقافته التقليدية. فالمجتمع المصري يتسم بالمحافظة والارتباط الوثيق بالتراث الإسلامي فيصبح استخدام القيم والرموز التقليدية للمجتمع من أهم العوامل التي تؤدي إلى إسباغ الشرعية على النظام، وتساعد على تخطي مرحلة التحول من التقليدية إلى الحداثة بما يكتنفها من مصاعب وأخطار. ومن ذلك على سبيل المثال إصدار قرار بإنشاء المؤتمر الإسلامى عام ١٩٥٤ بهدف تحسين صورة العسكريين في نظر الشعب المتمسك بدينه، وإقناع الشعب بأن النخبة الحاكمة تقدم خدمة للإسلام وتعمل على نشره في مختلف الدول، ومن ذلك أيضاً استخدام خطبة الجمعة في المساجد لتوضيح سياسات الحكومة أو الدعاء للحاكم.

كذلك كانت هناك محاولات إكساب مفاهيم المرحلة الجديدة مضامين إسلامية، مثل محاولة تقديم صورة للاشتراكية من وجهة نظر إسلامية بهدف إثبات عدم وجود تعارض بين الاشتراكية كأيديولوجيا والإسلام كدين. ومن هنا، عمل النظام الثوري في مصر على استخدام الدين الإسلامي لتحقيق هدفين: **أولهما** تعبئة الجماهير لدعم الأهداف الداخلية الجديدة التي عمل النظام على تحقيقها وضمان تحييد المعارضة المحتملة لهذه الأهداف. **وثانيهما** استخدام الإسلام كواجهة للسياسة الخارجية للنظام

(٢٣) انظر على سبيل المثال: عباس محمود العقاد، **الإسلام والديمقراطية**، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤)، وفهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣).

في الوطن العربي وأفريقيا. واستمر الحال كذلك في عصر السادات مع إضافة هدف ثالث، وهو خدمة بعض المصالح الضيقة للنظام.

فعندما تنامى دور القوى اليسارية والناصرية في الجماعات والنقابات العمالية والمهنية في السبعينيات ومعارضتها الشديدة لسياسات الرئيس السادات، استخدم الأخير جماعة الإخوان المسلمين في ضرب تلك القوى عبر اتفاق بينه وبين المرشد العام وقتها عمر التلمساني بالسماح للإخوان بحرية الحركة داخل الجامعات المصرية من دون إسباغ الشرعية عليهم. وهذا ما أدى إلى تنامي نفوذ الجماعات الإسلامية بتياراتها كافة داخل الحياة المصرية، وكان السادات هو الضحية الأولى لذلك. كما قام السادات قبيل اغتياله بتعديل المادة الثانية من الدستور لتصبح «الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع» بدلاً من مصدر أساسي للتشريع، وذلك في خطوة اعتبرها كثيرون ممالأة للتيار الإسلامي المتنامي النفوذ. ومثل ذلك أيضاً تفضيل السادات للّقب الذي أطلقه على نفسه «الرئيس المؤمن» على بقية الألقاب التي أطلقها عليه محيطوه، مثل «بطل الحرب والسلام». كذلك الحال في عصر مبارك، حيث اتخذت خطوات عديدة في اتجاه ممالأة التيار الإسلامي، مثل قرار جعل يوم رأس السنة الهجرية عطلة رسمية، على رغم أن ذلك لم يكن مطلباً شعبياً ملحّاً. كذلك، كان قرار إلغاء الاحتفالات في ليلة رأس السنة الميلادية داخل الفنادق والملاهي، عندما جاءت تلك المناسبة في شهر رمضان في أكثر من سنة.

وهكذا، كانت النظرة المزدوجة إلى الإسلام أو من يحملون شعاراته في استخدامهم لتحقيق أهداف معينة، بما قد يستدعي ممالأتهم أو تقديم تنازلات لهم من ناحية، واعتبارهم أهم الأسباب التي تعوق التحول نحو الديمقراطية، بما يستدعي ترهيبهم واستعداء المجتمع عليهم من ناحية أخرى.

ولعل هذه الفكرة ـ فكرة التوظيف المزدوج ـ تنطبق أيضاً على رافد آخر من تلك الروافد، ألا وهو وسائل التنشئة الاجتماعية، وما زرعته في المواطن المصري من قيم الطاعة والخضوع والإيمان بالقدرية والغيبيات، وأحاسيس المرارة واليأس والسلبية وغيرها من القيم السلبية التي تركن إليها النخبة الحاكمة للتنصل من استحقاقات الإصلاح والتغيير.

فبنظرة مدققة، نجد أن أغلب هذه القيم هي وليدة ظروف اجتماعية معينة، وليست قدراً مفروضاً على الإنسان المصري ومجتمعه، بل إن النخبة الحاكمة في مصر لجأت إلى تدعيم تلك القيم لدى المواطن المصري حتى يسهل عليها قيادته وتوجيهه، وذلك عبر مجموعة من السياسات والأدوات التي مكّنتها من إحداث بعض التغييرات

والتحولات في الثقافة السياسية المصرية وما تنطوي عليه من قيم، ودعم قيم أخرى موجودة بالفعل. ومن أهم هذه السياسات وسائل الإعلام الجماهيري التي لعبت ـ ولا تزال ـ دوراً مهماً في شرح سياسات النظام وأهدافه للجماهير التي ترتفع لديها نسبة الأمية، وتجميل وجه النظام وتبرير سلوكه والدفاع عن كل قراراته بشكل خلق اقتناعاً لدى الغالبية الأمية ـ التي لا تملك مصدراً للتعرف على ما يحدث سوى وسائل الإعلام الرسمية ـ بأن كل ما يقوم به نظامنا الحاكم حق لا يأتيه الباطل من فوقه أو من تحته.

هذا بالإضافة إلى أدوات أخرى للتغيير الثقافي استغلتها السلطة الحاكمة، مثل الحزب السياسي، فلجأت النخبة الثورية في مصر عقب ثورة تموز/يوليو، وخاصة خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٥) إلى الاعتماد على الحزب الواحد لتحقيق التعبئة السياسية للجماهير بما يغرسه من أفكار وقيم جديدة ـ بغضّ النظر عن سلبياتها وإيجابياتها ـ وبما يضعه من أهداف اجتماعية وسياسية، وبما يؤدى إليه من إعادة صياغة العلاقات الاجتماعية. وقد استمر الحال كذلك منذ عام ١٩٧٧ وحتى الآن في إطار آخر، ولكنه لا يختلف كثيراً عن سابقه، بل هو أكثر انتماءً إليه من انتمائه إلى نظام التعددية الحزبية، وهو ما يمكن أن نسميه «نظام الحزب الواحد في قالب تعددي»، حيث يمارس الحزب الحاكم في هذا النظام دوراً مماثلاً للحزب الواحد، ولكن في إطار شكلي من التعددية الحزبية.

هذا بالإضافة إلى أساليب ووسائل أخرى، مثل السياسات الاقتصادية والاجتماعية، أو فكرة حشد الجماهير وراء هدف معيّن وصبغه بصفة «القومي»، وتقبّل التضحيات بشأن تحقيق ذلك الهدف في محاولة لخلق ما يعرف باسم «شرعية الإنجاز». وهناك أيضاً عامل التعليم واحتكار الدولة لعملية وضع المناهج في مراحل التعليم كافة، حتى فى المدارس والجامعات الخاصة، وذلك لضمان استمرار بثّ نسق معيّن من القيم داخل النظام التعليمي تؤكد على القيم التي ترغب فيها السلطة.

وقد استغلت النخبة الحاكمة هذه العوامل، بالإضافة إلى عوامل أخرى لإحداث درجة من التغيير في الثقافة السياسية في مصر، وما تنطوي عليه من قيم. وعلى الرغم من أن معظم هذه التغييرات كانت في الاتجاه السلبي المتعمد، إلا أن ذلك يعني التأكيد على حقيقة أن هناك أدوات للتغيير في الثقافة السياسية، وأن النخبة الحاكمة إذا كانت قد استخدمت تلك الأساليب من قبل لزرع قيم سياسية سلبية والتأكيد عليها، مثل قيم الطاعة والولاء وعدم معارضة السلطة. . الخ. ، فإنه يمكن استخدام الأساليب نفسها، ولكن في اتجاه آخر، وهو اتجاه تصحيحي لما شاب تلك الثقافة السياسية من اعوجاج مصطنع، وذلك عن طريق زرع قيم ثقافية إيجابية

والتشديد عليها، مثل حق الاختلاف والتسامح وقبول الآخر وغيرها من القيم الداعمة للديمقراطية. ولعل هذا ما يقودنا إلى النقطة الأهم في ورقتنا هذه.

٣ ـ إن المحددات الجغرافية والتاريخية والاقتصادية والمجتمعية التي شكّلت في تفاعلاتها الثقافة السياسية المصرية، إن قادت إلى شيء، فهو في نظرنا ليس الحكم النهائي بفشل أي جهود إصلاحية، وإنما إلى حقيقة أن تلك الجهود الإصلاحية لن يقدر على القيام بها سوى الدولة نفسها، وأن الرهان على قوى المجتمع المدني لقيادة التغيير المنتظر مضيعة للوقت والجهد في ظل الظروف الراهنة. فالطبيعة الخاصة لنشأة الدولة المركزية في مصر جعلت تلك الدولة تقود عمليات التحول الكبرى في التاريخ المصري.

فكما يذهب إليه نزيه الأيوبي، فإن تاريخ الدولة في مصر هو معكوس تاريخ الدولة في أوروبا تقريباً، فالمركزية تدعمت أولاً في مصر لأسباب جيوسياسية سبق الحديث عنها، ثم جاء محمد علي في القرن التاسع عشر، فبنى رموز الدولة القانونية الحديثة ومؤسساتها السياسية ومنظماتها، ثم جاءت الرأسمالية المصرية في ما بين الحربين العالميتين، فحاولت بناء النظام الرأسمالي الصناعي في مصر. وهذا النمط هو معكوس النمط الأوروبي تماماً، حيث ظهرت الرأسمالية أولاً، ثم طُوِّرت رموز الدولة القومية وأنشأت أجهزتها ثانياً، وتمكّنت بذلك من تدعيم المركزية في النهاية[٢٤]. كما يختلف نمط نشأة الدولة في مصر عن معظم البلدان العربية الأخرى، فظهور الدولة في معظم تلك الدول ارتبط بالاستعمار الأوروبي الذي جعل من إنشاء الدولة في تلك البلدان وسيلة لتسهيل السيطرة عليها وإدارتها، وذلك على العكس من مصر التي حاولت كل القوى التي استعمرتها تفكيك أجهزة الدولة فيها لتسهيل السيطرة عليها.

وقد أدى هذا النمط الخاص في نشأة الدولة، بالإضافة إلى العوامل الجغرافية والثقافية التي أحاطت بتلك التنشئة، إلى أن تكون الدولة دائماً هي القاطرة التي تقود المجتمع في مصر، وتقود التحولات الكبرى كافة التي شهدها خلال تاريخه الطويل. ولعل هذا الميراث الطويل للدولة المركزية في مصر ووقوفها دائماً وراء أي تحول أو تقدم يشهده المجتمع، هو ما عكس حيرة المثقفين إزاء دور الدولة في مصر، هل هي أسّ البلاء أم هي طوق النجاة؟؟ أم هي، كما ينحو لويس عوض، هذا وذاك؟ فهذا عادل حسين يؤكد في كتابه: **نحو فكر عربي جديد** أن الدولة المركزية قامت في

---

(٢٤) الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**.

مصر بدور قيادة التقدم، تحافظ على سلامة المجتمع وانضباطه وتطلق إمكانياته، فهو يرى أن دراسة التاريخ المصري توضح أن كل لحظة من لحظات تصدّع الدولة يصاحبها انهيار كامل في جميع الوظائف الاجتماعية، ولا يعود المجتمع إلى حيويته إلا حين تعود إلى الدولة المركزية وحدتها ومسؤوليتها. وهو في ذلك يتحدى فكرة جمود النمط الآسيوي للإنتاج بقوله: «إن ذلك النمط هو أساس طريقنا الخاص للتقدم في مصر والمنطقة العربية»[٢٥].

ويذهب كل من لويس عوض وجلال أمين وأنور عبد الملك مذهباً مشابهاً، حيث يرى الأخير أن هناك خصوصية في العلاقة بين الدولة والمجتمع في مصر، أساسها قيام أقدم دولة مركزية في التاريخ بالتحكم في المياه والسلطة، وهي دولة تتجه في نظره إلى توحيد المصالح الطبقية المحدودة لقيادتها مع مصالح الوجود القومي عامة، عن طريق تدعيم اقتصاد قومي موحد في البلاد. ويستمر هذا الهرم المشيد متماسكاً ومزدهراً حتى تجيئه الهجمات الحضارية الاستراتيجية من الخارج[٢٦]، وهكذا يرى عبد الملك أن سبيل الدولة هو في الواقع سبيل النهضة، وليس سبيل الركود في مصر.

وإذا انتقلنا من هذا المستوى التحتي (الاقتصادي- الاجتماعي) الذي اختبر فيه عدد من المثقفين فرضية ريادة دور الدولة في قيادة نهضة المجتمع «أو العكس» إلى المستوى الفوقي «السياسي»، نجد أن أساس هذه الفرضية يظل سليماً أيضاً في الاتجاهين: اتجاه النهوض، واتجاه الردة، وإن غالباً في الاتجاه الأخير، فإذا نظرنا إلى التحولات السياسة التي شهدتها مصر في تاريخها المعاصر، نجد أنها تذهب في هذا الاتجاه. فالترتيبات السياسة التي تم إنشاؤها منذ تموز/ يوليو ١٩٥٢ تتسم بالمركزية ومحورية دور الدولة، والشك في الحركة الحرة للمجتمع المدني، وبالتالي العمل على الإبقاء على التطورات الجارية في المجتمع تحت سيطرة جهاز الدولة.

وتتميز هذه الاتجاهات تجاه الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما بدرجة عالية من القوة والتماسك، بحيث يمكن القول إنها ترقى إلى مستوى الأيديولوجيا التى يمكن تسميتها بالأيديولوجيا الدولتية. ومنذ ٢٣ تموز/ يوليو مرت هذه الأيديولوجيا الدولتية، أي التي تعطي الأولوية للدولة، بعدة مراحل. ففى مرحلة أولى فرضت نخبة الحكم الجديدة سيطرتها على المجال السياسي عبر سلسلة من الإجراءات، مثل

---

(٢٥) عادل حسين، **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).

(٢٦) أنور عبد الملك، **ريح الشرق** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣).

إلغاء دستور ١٩٢٣، وحل الأحزاب السياسية، وفرض التنظيم السياسي الواحد، وإقرار دساتير متتالية على المجتمع. فمنذ أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤، انتصر أنصار التنظيم الفني على أنصار «المجتمع السياسي»، ومنذ هذا التاريخ أصبحت السياسة مقتصرة على قضايا الإدارة والتطبيق، وكان هذا هو الأساس الأيديولوجي الذي قامت عليه هيمنة البيروقراطية على النظام السياسي منذ ذلك الحين، وجرى استخدامه لنزع السياسة من المجتمع المصري وتحويله إلى مجتمع لاسياسي.

وقد انعكس ذلك في نمط تجنيد نخبة الحكم التي يأتي قوامها الرئيسي من السلك الجامعي والجهاز البيروقراطي للدولة. وهي مصادر غنية بالخبرات الفنية، ولكنها لا تعبّر عن أي قوة اجتماعية أو سياسية، كما أنها بحكم تدريبها تكون أكثر استعداداً لتنفيذ السياسات الموضوعة، ولكنها أقل قدرة بكثير على صياغة رؤية وسياسات جديدة. وفي مرحلة ثانية، توسعت سيطرة الدولة إلى المجال الاقتصادي عبر سياسات التأميم والقيام بدور أكبر في عملية الإنتاج، ثم في مرحلة ثالثة بدأت الدولة في التراجع عن السيطرة المباشرة على المجال الاقتصادي عبر سياسات الخصخصة، ولكنها ظلت تحتكر السيطرة على المجال السياسي، باعتباره الأهم والأخطر، وبالتالي الأجدر بالسيطرة[٢٧].

فالإصلاحات الليبرالية التي اتُخذت في مصر منذ منتصف السبعينيات بدت في جوهرها كعمل إداري قام به رئيس الجمهورية بمطلق إرادته تقريباً، وكنوع من الهندسة السياسية، وظل الرئيس الذى بدأها يسيطر عليها تماماً، بل إن الرئيس السادات وجد بعض المقاومة من جانب المجتمع السياسي المحلي عندما بادر إلى طرح أفكاره حول التعددية السياسية، من خلال المنابر أولاً عام ١٩٧٥، ثم من خلال الأحزاب عام ١٩٧٦. وقد بدت المقاومة لفكرة التعددية الحزبية منطقية إلى حد ما من جانب قوى اليسار على الأقل، وقد فهمت أفكار السادات كخطوة على طريق تفكيك التجربة الناصرية في السياسة والاقتصاد معاً.

ومن هنا، كان من الصعب فهم الإصلاحات الليبرالية على أنها نتيجة ضغوط سياسية أو شعبية محلية، وإنما يمكن تفسيرها كاستجابة لعلامات معينة للأزمة والإجهاد (Strain) في النظام السياسي، أو كتكتيك يستهدف وقف نمو أزمة شاملة لعدم الاستقرار والتفسخ في نظام سياسي كان يعاني بالفعل تدهور قدراته وطاقته

(٢٧) جمال عبد الجواد، «أثر الثقافة السياسية على التطور الديمقراطي،» في: جمال عبد الجواد [وآخرون]، **التطور الديمقراطي في مصر: البرلمان والأحزاب والمجتمع المدني في الميزان**، تحرير وحيد عبد المجيد (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٣).

الاستيعابية في الميدانين الأخلاقي والاقتصادي، هذا بالإضافة إلى السبب المعروف والمتمثل في رغبة السادات في تجميل وجه النظام تقريباً، وارضاءً للولايات المتحدة التي كان مقتنعاً بأنها تملك ٩٩ بالمئة من مفاتيح الحل في الشرق الأوسط.

وبغضّ النظر عن الأسباب، فإن السمة المميزة لتلك التحولات هي أن بيروقراطية الدولة المتمحورة حول الرئيس ظلت تقبض بيد من حديد على مجمل العملية السياسية، ولم تتركها حرة أبداً، بل تدخلت في تفاعلاتها كافة، وقادتها في الاتجاه الذي ترغب فيه، وفي الإطار الضيق المرسوم لها سلفاً. وعندما بدا أن هناك تيارات يمكن أن تهدد بفقد سيطرة بيروقراطية الدولة على تلك العملية، لم تتردد بيروقراطية الدولة الأمنية في التعامل الجدي مع تلك التيارات والحرص على توجيه ضربات إجهاضية استباقية لها من وقت إلى آخر، وذلك حتى لا تجد نفسها في موقف مشابه لموقف الجزائر التي لم تتردد بيروقراطيتها الأمنية من التدخل الصريح من خلال انقلاب دستوري في كانون الثاني/ يناير عام ١٩٩٢ كردّ فعل لفوز الجبهة الإسلامية في الانتخابات البرلمانية العامة في دورتها الأولى (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١).

ولعل أهم دليل على صلابة السيطرة من أعلى على مجمل العملية السياسية، هو أن هذه الإصلاحات قد خذلت، وتم تفريغها من مضمونها الفعلي حتى مع ضمان عدم تكرر الحالة الجزائرية في مصر، حيث أدت تجربة الإصلاح المصرية إلى الركود أولاً، ثم النكوص والتراجع لاحقاً، مما سبّب قدراً ملحوظاً من الإحباط في المجتمع السياسي، وعدم الاكتراث بين الجماهير، وعدم الثقة في المؤسسات الرسمية للدولة بين الجميع[٢٨]. وليس هنا مجال لاستعراض عوامل التراجع عن الإصلاحات الليبرالية لأنها معروفة، إلا أنها تعكس دلالة جوهرية، وهي:

إن بيروقراطية الدولة تبدو دائماً أنها على أتم الاستعداد لقمع الحياة السياسية مهما كانت التكلفة لضمان السيطرة على الساحة السياسة وتفاعلاتها. وعند هذه النقطة، نصل بطبيعة الحال إلى التساؤل المنطقي: ما الحل؟؟، أو بمعنى آخر، كيف يمكن الخروج من هذا المأزق؟؟، وهو في الواقع مأزق مركّب، فهناك أوضاع استبدادية ترسّخت منذ زمن، ولا بد من أن تزول الآن لأن الديمقراطية لم تعد رفاهية، بل أصبحت هي السبيل الأول ـ الأوحد للنهضة، وهناك قوة وحيدة قادرة على قيادة المجتمع في هذا الطريق، طريق الديمقراطية، ولكنها تستغل هذه الصفة ـ

(٢٨) سعيد، «إشكالية تعثّر الديمقراطية في العالم العربي».

صفة التفرد ـ في التحكم في العملية السياسية طوال الوقت. وهناك ميراث تاريخي طويل صنعته عوامل الجغرافيا والثقافة والتنشئة. . الخ. دائماً، ما يوظف في الاتجاه الذي ترغب فيه تلك القوة الوحيدة. فأين المخرج؟

الواقع أنه لا اعتراض لدينا على أن تقود الدولة عملية التغيير والإصلاح في مصر، فقد اعترفنا بذلك منذ البداية، لأنه أصبح قدراً محتوماً، وإنما تتمثل المسألة في ما إذا كانت بيروقراطية الدولة راغبة في أن تمارس هذه السيطرة وهذه القيادة بقدر ملحوظ من المرونة وروح المخاطرة، أو غير راغبة في ذلك، حتى لو لم يكن هناك تهديد حقيقي لهذه السيطرة من جانب المجتمع السياسي.

ثالثاً: سبيل الدولة لتفكيك الاستبداد تدريجياً

وعليه، فإنه إذا كانت الدولة قد بدأت عملية الإصلاح، ثم قادتها بعد ذلك بقدر مبالغ فيه من التحكم والسيطرة، وبنيات ليس من بينها الانتقال بالمجتمع المصري إلى ديمقراطية حقيقية، فإن المطلوب الآن هو صدق النيات في أي إجراءات إصلاحية تتخذ، وعدم التعامل مع عملية الإصلاح على أنها مجرد مناورة لتحسين قواعد اللعبة السياسية مع أحزاب المعارضة، أو لإسكات الأصوات المطالبة بذلك، والاكتفاء بمراقبة العملية بعد إطلاقها دون التدخل المباشر في توجيه دفّتها، والقبول المسبق لما ستسفر عنه من نتائج. وليس هنا مجال لاستعراض ما يجب على الدولة القيام به من إجراءات إصلاحية. فذاك سهل ومعروف، وروشتات الإصلاح ضجت بها مئات الكتب والدوريات، وطرحتها مختلف القوى السياسية عبر مؤتمراتها وصحفها الحزبية والمستقلة. ولكننا نكتفي هنا بطرح بعض الأفكار العامة والخطوط العريضة التي يمكن البناء عليها في الإصلاح السياسي المنشود، وذلك من قبيل:

١ ـ صياغة دستور ديمقراطي جديد يقوم على مبدإ ضمان الحريات العامة وحقوق الإنسان عبر إجراء إصلاح دستوري يعالج أوجه الخلل الأساسية، بحيث يتم مثلاً انتخاب رئيس الجمهورية بالتصويت الحر المباشر، وليس الاستفتاء، على أن يجري الانتخاب بين أكثر من مرشح ولمدتين فقط، وفي الوقت نفسه يجب تحديد وتقليص سلطات رئيس الجمهورية الواردة في الدستور الحالي وضرورة النص على تخلّي رئيس الجمهورية عن موقعه الحزبي طوال فترة توليه الرئاسة.

٢ ـ تغيير جذري للإطار القانوني الموجود بما يضمن إلغاء جميع القوانين الاستثنائية المقيّدة للحريات، وعلى رأسها قانون الطوارئ، وإلغاء جميع أشكال القضاء الاستثنائي المترتبة عليه، مثل المحاكم العسكرية، ومحاكم أمن الدولة، وتعديل بقية القوانين المتعلقة بممارسة الحقوق والحريات العامة، مثل قانون مباشرة

الحقوق السياسية، وقانون انتخابات مجلس الشعب، وقانون النقابات المهنية.

٣ ـ ضرورة أن تكون الحكومة مسؤولة بشكل حقيقي أمام البرلمان، وهذا يعني في البداية إجراء انتخابات حرة ونزيهة يتوافر لها قدر من الضمانات يفوق ما أتيح في الانتخابات السابقة، بحيث يكون الإشراف القضائي بدءاً من إعداد الجداول الانتخابية وحتى داخل لجان الاقتراع، بحيث تفرز برلماناً أكثر تمثيلاً من الناحية الفعلية لشرائح المجتمع المصري والقوى الاجتماعية بكل توجهاتها، وأكثر استعداداً لأداء دوره، خصوصاً في جوانب الإصلاح السياسي والاقتصادي، وفي مراقبة أعمال الحكومة.

٤ ـ إتاحة الفرصة أمام التيارات السياسية المحجوبة عن الشرعية كي تشارك في العملية السياسية في ضوء احترامها الدستور والقانون، ذلك للقضاء على ظاهرة «نزع السياسة» من المجتمع التي جعلت الحزب الوطني هو اللاعب الوحيد في الفضاء السياسي المصري، وهو ما يتطلب إلغاء قانون الأحزاب ٤٠ لسنة ١٩٧٧، واطلاق حرية تشكيلها، وأن يكتفى في ذلك بمجرد الإخطار على أن يتولي القضاء الطبيعي وحده الفصل في أية نزاعات خاصة بالأحزاب.

٥ ـ إنهاء سيطرة الدولة والحزب الحاكم على وسائل الإعلام.

٦ ـ الحرص على استقلال القضاء باعتبار ذلك الضمان الأساسي للحقوق والحريات كافة.

والملاحظ أن كل تلك المقترحات تتعلق بالإطار القانوني والتنظيمي لعملية التحول الديمقراطي من دون التعرض لمسالة ضعف ثقافة الديمقراطية التي يرى البعض أن الإصلاح السياسي في مصر هو أسير ضعفها، والواقع أن ذلك مقصود، بل مطلوب أيضاً في حدّ ذاته. فعلى الرغم من أهمية دور العوامل المتعلقة بالثقافة السياسية، إلا أن تغيير البناء الاستبدادي والتسلطي العام للإطار الدستوري والقانوني الحاكم للعملية السياسية يجب أن يكون نقطة البداية بكسر الحلقة المفرغة التي تدور فيها جهود الإصلاح في مصر، لأن ذلك يضع إجابة عن التساؤل التقليدي: أيهما السبب؟ وأيهما النتيجة؟ هل غياب ثقافة الديمقراطية هو السبب في ضعف البناء الديمقراطي؟ أم ضعف البناء الديمقراطي هو السبب في غياب ثقافة الديمقراطية أو على الأقل غياب قيم مهمة عنها؟

فعلى الرغم من اعترافنا بأن الديمقراطية الكاملة تتجاوز الأشكال الدستورية والتنظيمية المرتبطة بها إلى اعتبارات ثقافية وقيمية، لأن الأشكال التنظيمية والقانونية لنظام الحكم الديمقراطي تستند في قيامها ونشاطها إلى منظومة من المفاهيم والأفكار،

وإلى وجود اتفاق عام حول قواعد العملية السياسية وشكل نظام الحكم، إلا أن كل ذلك يمكن أن يتحقق على المدى الطويل، وبشكل تدريجي في حالة أن يكون البدء بإصلاح الإطار القانوني ـ الدستوري الحاكم العملية السياسية، ومنطقنا في ذلك أنه خلال عملية التحول الديمقراطي بما تشير إليه من تضمين ـ أو إعادة تضمين ـ ممارسات التعددية الحزبية والتنافسية المؤسسية في الجسد السياسي، وبما تشمله كذلك من تعديلات دستورية وتنظيمية، بما يضمن إعادة توزيع السلطة والنفوذ وتوسيع دائرة المشاركة فيها، وبروز مراكز مختلفة؛ فخلال هذه العملية، ينتاب الجسد السياسي والاجتماعي قدر من التغيير، فقيم الطاعة والوحدة التي تسود في نظم الحزب الواحد أو نظم التعددية الأقرب إليه، يحلّ محلها قيم التعدد والتنوع والتنافس، كما أن أنماط السلطة ذات الطابع الهيراركي تحلّ محلها أنماط أكثر تعقيداً وذات أبعاد متعددة تتضمن بناء التحالفات والوصول إلى حلول وسط[٢٩].

(٢٩) علي الدين هلال، «عملية التحول الديمقراطي ومستقبلها في مصر،» في: أسامة الباز، **مصر في القرن الـ ٢١: الآمال والتحديات** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٦).

الفصل الثالث عشر

الاستبداد في نظام الحكم في العراق: متضمنات الماضي ورؤية المستقبل(*)

سالم توفيق النجفي(**)

مقدمة

واجه العالم في مراحل تأريخه المتتابعة العديد من الكوارث الطبيعية رافقتها معاناة بشرية من تطبيق سياسات غير متكافئة وفي مقدمها تلك المؤدية إلى الاستبداد، وقد تركت أعباء على ماضي الإنسانية وحاضرها أكبر بكثير من نظيرتها الطبيعية، فإذا كانت **الأولى** طارئة في تكوينها وآثارها، فإن **الثانية** متأتية من جذور غائرة في عمق التاريخ، وليس هناك حدود زمنية أو مكانية لظاهرة الاستبداد، إلا أن تباينها يرتبط بمرحلة التطور الحضاري سواء على صعيد سلوك نظام الحكم أو أفراد المجتمع، وعلى الرغم من وجود هذه الظاهرة عبر تاريخ البشرية في العديد من مناطق العالم إلا أن تأصيلها في الشرق، ولا سيما العربي، ما زال قائماً في الزمن المعاصر، فقد عانى أفراد المجتمع العربي أعباءها التي ظهرت على شكل تشوهات في نسق التنمية الاقتصادية ـ الاجتماعية فضلاً عن تراجع متضمنات التنمية الإنسانية وتدنّيها.

وقد اهتمت هذه الدراسة بالمقاربات المنهجية للاستبداد معتمدة على العراق

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «الاستبداد والتغلب في نظم الحكم العربية المعاصرة» في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣١٣ (آذار/مارس ٢٠٠٥)، ص ١٢٠ ـ ١٤٠.

(**) أستاذ في جامعة الموصل.

أنموذجاً لتجسيد هذه الظاهرة وتتبعها في تاريخه المعاصر، ولأنه يواجه انعطافاً حاداً في سياساته خلال الاحتلال وضبابية الرؤية لما بعده، فإن رؤية مستقبل هذه الظاهرة في العراق تعدّ إحدى أهم الضرورات التي ينبثق عنها نسق التكوينات الحياتية لأفراد المجتمع العراقي وتأثيراته في الدول العربية والجوار الجغرافي مستقبلاً.

أولاً: مقاربات منهجية

يُتطلب في البدء الاتفاق على تعريف مفاهيمي لمصطلح «الاستبداد» حتى لا ينصرف التصور إلى خارج حدود موضوعية الظاهرة، ويصعب القول إن ظاهرة «الاستبداد» قد تأتّت من فراغ، لأن تصنيفها يرتبط ضمن الظواهر الاجتماعية، ولا تنحصر ممارستها عند مستوى معين إنما تتوزع في مستويات مختلفة بدءاً من البنى المؤسسية الفوقية (Super - structure) التي يعدّ نظام الحكم جزءاً منها، ومروراً بالبنى المؤسسية التحتية (Sub - structure) التي تمثّلها مؤسسات المجتمع المدني، وانتهاءً بسلوكيات بعض أفراد المجتمع. وغالباً ما نجد أن هذه التراكيب الهيكلية تشكل في مجملها إشكالية استبدادية على صعيد المجتمع برمّته.

وبعبارة أخرى، يصعب معالجة الاستبداد عند مستوى معين من دون أن ترافقه معالجات للمستويات الأخرى في الوقت نفسه باعتباره حالة بنيوية، وعليه يمكن تمثيل محصّلة هذه الظاهرة بمصفوفة ذات متغيرات متداخلة في ما بين المستويات المختلفة من جانب، ومترابطة من حيث التراكم السلوكي من جانب آخر، وقد عرّفها الحلفي بأنها ثمرة مجموعة مركّبة من القوى والبواعث المختلفة في طبيعتها المتفاوتة في درجات تأثيرها، المتشكلة بظروف المكان والزمان[١].

وقد تداخل الكثير من المعاني كمترادفات في تفسير هذه الظاهرة مثل الطغيان والاستبداد والدكتاتورية والفساد وأخرى غيرها على الرغم من أن تأصيلها اللغوي والمفاهيمي يختلف نسبياً بين ظاهرة وأخرى، فالطغيان يشير إلى علوّ الشيء وتجاوزه عن حدوده المعيارية كأن يقال «طغى الماء» وقد أشير إليها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**إذهبْ إلى فرعونَ إنهُ طغى**﴾[٢]، وعرّفه أرسطو بأنه صورة الحكم الفردي

---

(١) انظر محمد هلال الحلفي، «جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية،» ورقة قدمت إلى: «الاستبداد وحكم التغلب في أنظمة الحكم العربية المعاصرة»، اللقاء السنوي الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية المنعقد في أكسفورد، ٢٨/ ٨/ ٢٠٠٤.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ٤٣.

بممارسة السلطة من دون رقيب ولا حسيب[٣]، في حين أن أول من استخدم كلمة «الاستبداد» مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) قاصداً نظام الحكم المعتمد على السلوكيات المنحرفة للفرد القائم على إدارة النظام المذكور، وأصبح مفهوم «الدكتاتورية» يعبّر عن الحالة السياسية المنفردة للحاكم من دون الالتزام بالدستور أو القوانين النافذة في المجتمع، وأصبح المجتمع يتّسم بالشمولية حتى يسهّل على الدكتاتورية إدارة الحكم مركزياً ويتمكن من ممارسة حالة الاستبداد بالمجتمع. وقد بدأ الاستبداد القديم بين القرنين السادس والسابع قبل الميلاد، وسادت ملامحه في آسيا الصغرى وانتشر حتى العالم الهيليني، في حين تحدد الاستبداد المعاصر زمنياً مع مطلع الثورة الفرنسية (١٧٨٩) وحتى اليوم.

وتحاول الأنظمة الشمولية في الزمن المعاصر وضع أفراد المجتمع في إطار أيديولوجي محدد والتفرد في إدارة نظام الحكم. وبعبارة أخرى، احتكار السلطة بأسلوب تسلطي خارج إطار القوانين التي يفترض أنها تحكم العلاقات بين الأفراد والنظام الحاكم. وهذا التناقض بين الحاكم وأفراد المجتمع يصعب التوقع باستدامته فقد يؤدي إلى حالة من الجدل، ولا سيما عندما يغالي النظام الحاكم في إحكام السيطرة والتصرف غير العقلاني في تنظيم حركة المجتمع وأفراده سواء اقتصادياً أو اجتماعياً أو سياسياً. وحالة نفي الآخر هذه تقود إلى سيادة ظاهرة الجدل، وتعتمد دينامية هذه العلاقة على مدى عمق التطرف في الاستبداد ونمطية الوسائل المستخدمة في تحقيقه، فقد يؤدي الاستبداد إلى حالة متطرفة من اللامساواة في الحقوق والواجبات واستخدام المبتكرات ذات التقنيات العالية في تضليل القاعدة العريضة من أفراد المجتمع وإخضاعها وإفساد الفئة التي تقوم على إدارة الدولة. وقد شهد الربع الأخير من القرن الماضي ـ وهي فترة ما بعد التحرر الوطني ـ نماذج متعددة من الأنظمة الاستبدادية سواء في آسيا أو أفريقيا أو أمريكا اللاتينية.

ويشير خليل[٤] إلى نماذج الاستبداد العربية الرئيسة بأنها قد أخذت صورة حكم «الفرد المستبد» وأعطى نموذجاً لهذا نظام الحكم الراحل في العراق، والنموذج الثاني هو حكم «الاستبداد العائلي» حيث تستأثر عائلة بإدارة نظام الحكم المستبد. والنماذج متعددة في هذا المضمار وقد يأخذ هذا النظام صورة العشيرة أو القبيلة المستبدة، ويسود في بعض المجتمعات نظام «الاستبداد الحزبي» إذ يحكم الدولة والمجتمع

---

(٣) مخلص محجوب، «الطغيان قديماً وحديثاً: ظاهرة الطغيان في الحكم ضاربة في القدم وموصولة تاريخياً بواقعنا المعاصر،» على موقع: <www.aqlamonline.com>.

(٤) مجدي خليل، «الاستبداد في النظام العربي،» **الحوار المتمدن** (صحيفة إلكترونية)، ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٤. (Magdikh@hotmail.com).

حزب واحد وتلغى بوساطته الأحزاب الأخرى المعارضة وتنظيمات المجتمع المدني كافة، ثم الاستبداد لحكم «المجموعات الشكلية» التي تحيط بفرد وتأتمر برأيه فضلاً عن نماذج أخرى، وبصورة عامة تتخذ في الأنظمة الحاكمة المستبدة القرارات من الأعلى إلى الأسفل، في حين تسير الأمور في الأنظمة الديمقراطية من المؤسسات والبنى في الأسفل إلى الاتجاهات العليا(٥).

يصعب التحديد الدقيق لتاريخ الاستبداد، إلا أن هناك إشارات واضحة في التعاليم الكونفوشيوسية (٤٧٩ ـ ٥٥١ ق.م) حوله. وليس هناك تباين واسع في النظم السياسية سواء ذات المتضمَّنات الدينية أو العلمانية بالنسبة إلى ظاهرة الاستبداد إذ تشير فكرة «شعب الله المختار» لدى الديانة اليهودية إلى ظاهرة الاستبداد، فقد دفعهم هذا الفهم نحو التعصب والانعزال وغذّت سلوكياتهم لاحتقار الشعوب التي تؤمن بديانات أخرى(٦)، ولا سيما أن «الحاخام» يُعدّ الزعيم الديني والعلماني في المجتمع اليهودي في آن واحد، والمعبد «الكنيس» هو المركز الديني والثقافي والاجتماعي. وهذا التطابق بين الأمة والدين يؤدي إلى استحالة فصل الدين عن الدولة(٧) ويدفعهم إلى حالة من الاستبداد بالآخرين.

وقد اتسمت الديانة المسيحية بالسلام ومقاومة الاستبداد والعنف، إلا أن أوضاع الحكم في بعض العصور التي سادت فيها المسيحية لازمها حالات من الاستبداد فقد أكد كل من القديسَين بولس وبطرس وهما من الحواريين ضرورة احترام نظام الحكم لأن كل سلطة على الأرض مستمدة من الله(٨). وتنامى الاستبداد ولا سيما في العصور الوسطى واتسعت دائرة التسلط من خلال السلطان الكهنوتي وسيادة فكرة التحريم والتحليل وصكوك الغفران، إلا أن فلسفة التنوير التي ظهرت في فرنسا في القرن الثامن عشر أوجدت انعطافاً محسوساً في مسألة الاستبداد في ظل الضغوط التي أوجدتها مجموعة المفكرين أمثال مونتيسكو وفولتير وروسو. وبذلك بدأ عصر الحداثة وتعميق الوعي في ضرورة الانفصام بين الدولة والكنيسة، وأصبح ذلك في مقدمة دوافع الثورة الفرنسية وإصلاح نظام الحكم في الدول الأوروبية الأخرى.

---

(٥) انظر ورقة ثناء فؤاد عبدالله المقدمة إلى هذا اللقاء والمنشورة ضمن أوراق هذا الملف، ص ٨١ من هذا العدد.

(٦) رشاد عبدالله الشامي، **الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية**، عالم المعرفة؛ ١٠٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦).

(٧) كريم محمد حمزة [وآخرون]، **الاختلالات البنيوية في الكيان الصهيوني** (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٠).

(٨) محجوب، «الطغيان قديماً وحديثاً: ظاهرة الطغيان في الحكم ضاربة في القدم وموصولة تاريخياً بواقعنا المعاصر».

وتعد المساواة والشورى من ثوابت الفكر الإسلامي، ونجدها عند الكواكبي ليست ديناً متعلقاً بالآخرة وحسب، ولكنها أسلوب في الممارسة السياسية والاقتصادية أيضاً[٩]. وبعبارة أخرى، إن الإسلام ليس محتوى تجريدياً في إطاره الديني، إنما هو نظام يسعى إلى حالة التوازن المجتمعي في جوانبه المختلفة، وقد تجسدت هذه المعاني والدلالات في حكم الرسول (ﷺ) ومن بعده الخلفاء الراشدون الذين تمسّكوا بالنصوص القرآنية كقوله تعالى ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[١٠]. إلا أن تطبيقات الفكر الإسلامي ما بعد الفترة المذكورة أدت بالخطاب الإسلامي إلى بعض الاجتهادات، ولا سيما في أسلوب الوصول إلى الحكم وممارسته وقربه في بعض الأزمان من حالة الاستبداد، وإن تباينت مستوياته[١١] وبذلك يجب التفرقة بين الإسلام فكراً والإسلام دولة في بعض من مراحل التاريخ الإسلامي، ولا سيما أن اقتران السلطة السياسية بالطاعة الدينية ما بعد صدر الإسلام من خارج مفاهيم الشورى كوّن قدراً من الاستبداد في نظام الحكم.

وعندما نجحت محاولات فصل الدين عن الدولة في المجتمع الغربي ساد قدر من التفاؤل والرضى لسيادة قيم الشفافية وتدنّي أعباء الاستبداد، ولا سيما في العقد الأول من القرن العشرين، ولم يكن السبب في متضمنات الدين إنما لتوظيف الدولة لهذه المتضمنات في إدارة الدولة الاستبدادية بصورة أوجدت انفصاماً بين متضمناته الأيديولوجية وتطبيقاتها الرسمية. فقد تمكنت الثورة الروسية من إزالة طغيان القيصرية وبشّرت الثورة البلشفية في نهاية العقد الثاني من القرن المذكور بتدنّي التفاوت بين أفراد المجتمع من خلال إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الأقل دخلاً، وتبعتها في ذلك مجموعة من بلدان شرق أوروبا وأصبحت في مجموعها تمثّل المنظومة الاشتراكية الساعية في أهدافها الرئيسة إلى نشر الحرية والعدالة، وأخذت من النظرية الماركسية متضمناتها الأيديولوجية الرئيسة.

وقد بشر بذلك الأوائل أمثال لينين، إلا أن المسارات الوظيفية للإدارة الاشتراكية وتطبيقاتها الاقتصادية والاجتماعية انحرفت على أيدي بعض من أركان نظام الحكم أمثال جوزيف ستالين باتجاه تزايد حالة الاستبداد والقهر، وشهدت معظم بلدان المنظومة المذكورة خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها أقسى أشكال الاستبداد الذي

---

(٩) محمد جمال طحان، «الوحدة العربية والرابطة الإسلامية في ظل الحكومات العادلة: دراسة في فكر الكواكبي،» **مجلة الفكر**، السنة ٢، العدد ٦ (١٩٩٩).

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(١١) محمد خاتمي، **الدين والفكر في شراك الاستبداد: جولة في الفكر السياسي للمسلمين**، ترجمة ماجد الغرباوي (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١).

عرفته البشرية المعاصرة . وأدى التناقض بين المتضمنات الأيديولوجية الماركسية ومسارات نظام الحكم إلى رحيل النظام عن البلدان ذات السياسات الشمولية، وأخذت بالتحول نحو أنظمة للحكم أقرب إلى ليبرالية السوق وهو أحد صور التحول من استبداد الدولة إلى استبداد السوق بكل ما يتضمنه ذلك من أعباء اقتصادية تقود في صيغتها النهائية إلى تفاوت اجتماعي يقوم تركيبه البنيوي على متضمنات الاستبداد في خلق التراكم الرأسمالي الذي يعدّ إحدى الوسائل الرئيسة لصناعة التفاوت.

ولم يغب «الاستبداد» عن البلدان الصناعية المتقدمة على الرغم من اعتمادها على الأيديولوجيا الليبرالية في التأريخ المعاصر، وقد يعود ذلك إلى جذور تكوينها عبر القرون القليلة الماضية إذ إن بناء الدولة قد استأثر باقتصادات البلدان الأخرى، ولا سيما البلدان الأفريقية والآسيوية، فاستأجرت واستعبدت العديد من قوى العمل وعملت على توظيفهم في ظروف من العمل غير الإنساني ونهبت ثرواتها، وذلك منذ منتصف القرن السادس عشر وما بعدهُ الذي أدى إلى تزايد تراكم رأس المال في البلدان المتحولة نحو الصناعة، وعلى الرغم من كل ما قدمه آدم سميث (١٧٧٦) من طروحات في كتابه **ثروة الأمم** وما أعقبه من منظّرين للرأسمالية الكلاسيكية حول الملكية والحرية، فإن الرأسمالية قد حملت تناقضاً بين نمط تكوينها وطروحاتها الأيديولوجية، إذ إن جنوح هذا النمط من الأيديولوجيات نحو العلمانية أبعد قدراتها عن تكوين منظومة قيمية أخلاقية وقرّبها من التناقض في تعاملها مع الأوساط المجتمعية، فعلى سبيل المثال قادت دعوتها إلى الحرية وسيادة المجتمع المدني في بعض من هذه البلدان إلى اتساع حركة التيارات الدينية.

وبالنظر إلى أن العلمانية في نهاية المطاف لا تستطيع من الناحية الفكرية إلا أن تعترف بحرية الأديان وممارسة شعائرها، فقد يؤدي التوسع في هذه الحرية إلى تقويض العلمانية نفسها إذ لا تستطيع تقييد الحرية لأنها بذلك تفقد جوهر الصفة الليبرالية التي تعدّ محور أيديولوجيتها، وقد اضطرتها حالات من هذا النوع إلى التحالف مع النخب العسكرية (الدكتاتورية) لاستدامة أوضاع نظام الحكم، وهذا التصرف قربها من الاستبداد بقدر أو بآخر وأقرب النماذج لتحالف العلمانية مع النخب العسكري هو «الدولة التركية» بعد رحيل الدولة العثمانية[١٢].

وتتحدد دوافع وتكوينات ظاهرة الاستبداد بمتغيرات داخلية وأخرى خارجية، وغالباً ما تبدأ ظاهرة الاستبداد بتواضع فاعلية المتغيرات الداخلية في المراحل الأولى

---

(١٢) انظر عرضاً ملخصاً بواسطة خدمة كامبردج على الإنترنت لكتاب: Azzam Tamimi and John L. Esposito, eds., *Islam and Secularism in the Middle East* (London: C. Hurst, 2000).

من نشوء نظام الحكم الاستبدادي. وعلى سبيل المثال فإن مرحلة التحرر الوطني في البلدان النامية التي يمكن تحديد فترتها الزمنية ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية عقد الستينيات، وكان أوج انبعاثها «مؤتمر باندونغ»، واجهت حكومات الدول المتحررة ضغوطاً خارجية ولا سيما من قبل المنظومة الرأسمالية سواء في إطار الحرب الباردة أو بالهيمنة على اقتصادات هذه البلدان، وترتب على هذه الضغوط دفاع العديد من حركات التحرر عن أوضاعها الجديدة، وامتد ذلك الدفاع إلى تقييد الحريات ونشاطات المجتمع المدني وتحديد حركة المعارضة بأشكالها المختلفة. وهذا التصرف قاد هذه الأنظمة الحاكمة نحو الاستبداد، وبالنظر إلى أن ليس لهذه الظاهرة حدود في تأثيرها في حريات أفراد المجتمع، فقد تجاوزت إجراءات معظم أنظمة الحكم على حقوق الإنسان وقادت هذه الضغوط مع الزمن إلى ظهور دكتاتوريات ذات تيارات كاريزمية تتسم بطبائع الاستبداد، ولا سيما في بعض بلدان أفريقيا وآسيا في الربع الأخير من القرن الماضي.

ولا تكفي المتغيرات الخارجية، ولا تعدّ مبرراً في العديد من الحالات لسيادة الاستبداد في هذه البلدان، وإنما غالباً ما تساعدها متغيرات محلية على تفعيل هذه الظاهرة في المجتمعات المذكورة، وفي بعض الأحيان تعد المتغيرات الداخلية كافية لظهور الحالة المذكورة وقد سادت في العقود القليلة الماضية تفسيرات مختلفة حول العوامل الداخلية المؤدية إلى حالة الاستبداد، إلا أن قراءة متأنية لهذه الأوضاع تنتهي إلى أن ولادتها لا تتأتى عن فراغ، وإنما من تكوينات تمتد عبر التاريخ وترتبط بقدر كبير بالتطور الحضاري الذي يسود هذه البلدان. وتتقدم المتغيرات الداخلية مسألة «التركيب النفسي» لقيادة نظام الحكم، وقد يضم هذا التركيب أصولاً ساديّة ونزعة للسيطرة على الآخرين والهدف منها إيذاء وتعذيب الآخرين، ولا تتضمن الشهوة في القوة الكامنة للسيطرة في اقتدار المستبد، إنما في الضعف النفسي الذي يتمتع به، وهذا العجز يقود إلى ما يطلق عليه بظاهرة «المازوشية»، وهو شعور ينتاب المستبَد بهم من أفراد المجتمع ويقودهم إلى اللاجدوى والتلذذ بالألم[١٣]، وهي ميول بصفتها العامة مرضية، وتعدّ هذه العلاقة المتبادلة ضرورة لكلا الطرفين، فالمتعة السادية للحاكم تقابلها خضوع الأفراد لقوى تحرّرهم من الخوف. ومن هذا المنطلق تتشكل «ثقافة الخوف» في الأوساط المجتمعية في البلدان المذكورة. وأصبحت الثقافة العربية تعكس حالات الاستبداد في مستوياتها العائلية، وليس هناك أدق تعبيراً عن

(١٣) إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).

الاستبداد والعنف والإكراه في العائلة العربية مثلما تعكسه الثلاثية الرائعة للأديب نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل في الأدب، فالتسلط الذي يمارس في البناء العائلي لا يعكس البيئة المصرية فقط، إنما العائلة التي ترجع جذورها إلى التاريخ العربي القديم من الأصول الاستبدادية الشرقية.

وعلى الرغم من تَعدّد التصنيفات التي تفسّر ظاهرة الاستبداد إلا أنها قد تظهر من دون وجود المسببات المذكورة، أو وجودها بقدر لا تشكّل معه دافعاً لسيادة فاعلية الظاهرة، إذ تتطلب سيادتها شروطاً قد لا تكون متوافرة بالقدر الذي يسمح لها بالتأثير الفاعل، وفي هذه الحالة ربما تعود سيادة الظاهرة إلى أسباب أخرى في مقدمتها «الإشكالية الثنائية»(Dualsim Problematic) التي تعانيها المجتمعات بعامة والنامية بخاصة، فعلى الصعيد العربي فإن الصراع الدائر منذ نصف قرن بين الوحدة والتجزئة، والحوار بين الأصالة والمعاصرة، وكذلك بين الاصولية والحداثة، فضلاً عن الجدال الدائر في أوساط مختلفة بين الإسلام والقومية، هذه الثنائيات وأخرى غيرها ولا سيما تلك التي في داخلها مثل الاتجاهات المذهبية في الإسلام، وتعدد الإثنيات القومية، قد تسود جميعها أو بعض منها في مجتمع واحد. وفي ظل نمط التطور والتنمية السائد في المجتمعات المذكورة فإن ذلك قد يقود إلى تغليب فئة دون أخرى ويدفعها تعصّبها في ظل تواضع الوعي إلى ممارسة الاستبداد تجاه الآخر.

ثانياً: متضمنات الاستبداد في الزمن الماضي

يصعب القول إن ظاهرةً ما قد تحدث عن فراغ، إنما وجود الظاهرة واستدامتها وتأثيراتها تشير إلى أنها قد جاءت من زخم تفاعل مكوناتها التاريخية وتطورها وتراكمها الزمني، ومن دون ذلك تتلاشى الظاهرة وتضمحل بزوال مسبباتها. والاستبداد من الظواهر التي تتشكل من خلال عوامل داخلية وأخرى خارجية ذات أبعاد تاريخية، اذاً هي ليست ظاهرة طارئة إنما متأصلة عبر مراحل التخلف الاجتماعي كمتغيرات داخلية والتبعية الاقتصادية كمتغيرات خارجية. وإذا كان التاريخ الحديث للاستبداد في العراق هو الذي يعنينا، فإن مرجعية تاريخه الوسيط تبدأ بالهجمات المغولية عام ١٢٥٨م، والحديث بالحقبة العثمانية، وظهور الإحساس لدى عرب العراق بالتسلط العثماني، وقد تجسد استبداد هذه الحقبة بظهور ولاة المماليك (١٨٢٠)، وقد تأتى عن ذلك القهر والطغيان تمرد على الدولة العثمانية انتهى برحيلها عام ١٩١٧[١٤].

---

(١٤) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

وعلى الرغم من الاقتناع بموضوعية التحليل الذي قدمه د. الأنصاري[١٥]، بأن البلدان العربية لم تمرّ بمرحلة الإقطاع بالمفهوم الأوروبي وذلك في مراحل تطور الدولة وبنائها بوصفه إحدى مراحل ذلك البناء، إلا أني أجد أن هذه الطروحات تعدّ أكثر ملاءمة لتحليل التطور التاريخي للتكوينات المجتمعية في «دول مجلس التعاون الخليجي العربية» مقارنة بدول أخرى مثل العراق. ولا أستطيع القول إن العراق في مرحلة تأسيسه أصبح دولة ـ في إطار التصنيفات التكوينية للدولة، فإن العراق ربما يكون في مرحلة متقدمة مقارنة ببلدان المجلس المذكور، ولكنه يبقى بعيداً عن المفهوم الحديث للدولة. من هنا فإن تأسيس السلطة في العراق قد جاء قبل استكمال تأسيس الدولة بالمعنى الشامل لمراحل تكوين الدولة، وأصبح هناك سلطة من دون دولة متكاملة البنى المؤسسية، وبذلك فإن اتجاه السلطة نحو الاستبداد في مراحلها المختلفة يصعب إصلاحه لعدم وجود وعاء مؤسسي ذي ملامح متكاملة يمارس من خلال هذا الإصلاح. وبالنظر إلى غياب الدولة المؤسسية، فقد اجتهدت الأنظمة في بناء أطر تنظيمية تقوم على تعميق استدامتها وقيادتها إلى ملامح الاستبداد، الأمر الذي أظهر تشوهات مختلفة في محاولات بناء الدولة العربية القطرية المعاصرة.

ويصعب فهم أوضاع العراق المعاصر من دون التحري عن دور القوى العالمية في التأثير بتكوين تاريخ العراق، فليس هناك من لا يقدّم إعجابه بحضارة العراق القديم التي تعدّ المرجعية لتماسك النسيج الاجتماعي امتدت إليها الحضارة العربية الإسلامية لتعطيها بعداً أيديولوجياً تمتد آثاره في الحرية والعدالة إلى أعماق النفس البشرية. من هنا كان صراع الدول الكبرى وتنافسها واسعاً على العراق سواء لموقعه الاستراتيجي أو لثرواته المستدامة (النفط)، واستغلت بريطانيا في مطلع القرن الماضي تراجع الدولة العثمانية وتفككها بعد الحرب العالمية الأولى لتستحوذ على بلدان الشرق الأدنى والأوسط، ولا سيما العراق بوصفه امتداداً لرؤيتها الاستراتيجية منذ منتصف القرن السادس عشر[١٦].

يعطي تاريخ العراق سواء القديم أو المعاصر دلالات ومعانيَ للصراع حول التحكم بموقعه وموارده وغالباً ما قاد ذلك إلى استبداده، لقد ارتبطت العواصم ومراكز الحضارة المرموقة في العالم القديم بأسماء عظيمة من أمثال سرجون وحمورابي

---

(١٥) محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

(١٦) هنري فوستر، **نشأة العراق الحديث**، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي، ٢ ج (بغداد: الفجر للنشر والتوزيع، ١٩٨٩).

وسنحاريب ونبوخذ نصر وهارون الرشيد، وكانت العواصم والمراكز الحضارية تقع على وادي الرافدين وأنهاره المتدفقة، وكانت الإمبراطوريات التي ارتبطت بأسماء هؤلاء العظماء غالباً ما تخوض حروباً في سبيل أمجادها على هذه البقعة الخصبة من الأرض التي تعرف باسم العراق[١٧]، ومنذ أوائل القرن السابع عشر (١٦٢٢) استطاعت بريطانيا أن تستولي على مضيق هرمز في الخليج العربي وتنتزعه من البرتغاليين وتقيم فيه قواتها لحمايته، وهي أولى المحاولات البريطانية لإيجاد أوضاع سياسية في الخليج العربي وقريباً من العراق.

واستمرت المصالح المتضاربة من جرّاء التوسع الرأسمالي لدول العالم الغربي وذلك بالاتجاه نحو تزايد معدلات تراكم رأس المال، ولا سيما باستنزاف موارد الشرق الأدنى والأوسط، وربما أن ذلك يعدّ في مقدمة الأسباب غير المرئية التي أدت إلى نشوب الحرب العالمية الأولى، ومن خلال الأعباء والارتباك الذي أصاب القوى التي أسهمت في الحرب المذكورة، ومحاولات صنع السلام التي حدثت في ما بعد، برز مشروع بسط الحماية البريطانية على العراق[١٨]، واستحصلت بريطانيا ما اصطلح عليه بـ «الانتداب»[١٩] على العراق من قبل عصبة الأمم، وهذه الحالة وتطبيقاتها تعدّ فريدة وغريبة عن صياغة الدساتير في دول العالم، إنما الفكرة وتشريعاتها كانت أحد معطيات لعبة المؤتمرات الدولية للبلدان المنتصرة لما بعد الحرب العالمية الأولى. وقد اعتمد بناؤها على المادة الثانية والعشرين من ميثاق عصبة الأمم الذي يعدّ الأساس لنظام الانتداب. وهكذا يظهر في التاريخ الحديث نمط التسلط وما يقود إليه من استبداد في العلاقات الدولية لأول مرة في دولة العراق الحديثة، وأخذت هذه العلاقة صيغة شرعية على صعيد المنظمة العالمية.

وقد شهدت فترة التحول من السيطرة العثمانية إلى أوضاع الانتداب البريطاني وما بعدها محاولات متعددة للكفاح ضد الاستبداد البريطاني في مقدمتها ثورة العشرين ١٩٢٠م[٢٠] التي أسهمت نسبياً في تغيير السياسة البريطانية تجاه العراق،

---

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) أقرت كلمة «منتدب» من قبل الرئيس ولسون، وهو الشخص الذي يتعهد بتقديم الخدمة إلى آخر بالنسبة إلى الملكية المودعة في يديه لدن الآخرين، وكلمة الآخرون في هذه الحالة يقصد بها عصبة الأمم، في حين أن كلمة «انتداب» هي العقد الذي تقوم الخدمة بموجبه، وأن كلمة «المنتدب» تعني الشخص الذي يمارس تلك السيادة، انظر: المصدر نفسه، ج ١.

(٢٠) وميض نظمي، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق**، ط ٢(بغداد: المكتبة العالمية، ١٩٨٥).

والسعي نحو تعيين فيصل الأول ملكاً على الدولة العراقية الحديثة في مطلع العام المذكور، ثم نودي به ملكاً في حزيران/ يونيو ١٩٢١، وأبرمت المعاهدة الأولى بين بريطانيا والعراق في تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٢٢ وتضمنت أسس الانتداب وبدأت إجراءات الهيمنة الاقتصادية، إذ وقّع الطرفان امتياز الموارد النفطية. وأصبح بذلك هذا المورد مؤمّناً للمصالح البريطانية والهولندية والفرنسية ثم الأمريكية، وأخذت السياسة البريطانية تفرض الضرائب وتوسيع وسائل توفير الإيرادات للدولة العراقية من أجل تغطية نصف نفقات قوات الجيش البريطاني في العراق، وقد تطلّب ذلك توسيع قاعدة الاستبداد وتعميقها، وبذلك واجهت الدولة العراقية في الفترة ما بين الحربين العالميتين أعباء واسعة من جراء الاستبداد الذي مارسته بريطانيا، ولا سيما أن العراق قد خرج منهكاً من أعباء انهيار السلطة العثمانية.

وفي ظل هذا المناخ وما أفرزه من تباين الكفاءة التفاوضية مع دول الانتداب وتواضع الممكنات المؤدية إلى تدعيم مقدرتهم السياسية تجاه الخبرات الأوروبية المتراكمة في هذا المجال، أصبحت معه المعاهدات المتتالية إطاراً معمِّقاً للانتداب واستدامته. أعقبتها انتفاضات متعددة في مناطق مختلفة من العراق كانت أحد دوافع دخول العراق في عصبة الأمم في تشرين الاول/ أكتوبر ١٩٣٢، وبذلك تحرر العراق شكلاً من نظام الوصاية وانتهت مهمة المعتمد السامي البريطاني ولكن حل محله السفير البريطاني في إطار من المهام نفسها في الشأن العراقي. وبعد حوالى عام من التاريخ المذكور، تأثرت حالة الاستقرار السياسي والاقتصادي بوفاة الملك فيصل الأول في أيلول/ سبتمبر ١٩٣٣ بعد حكم وطني لم يدم أكثر من عقد إلا قليلاً، وخلفه الملك غازي الذي كان شخصية مميزة في علاقاتها بدولة الانتداب، فقد نشأ شاباً ذا ميول وطنية وعلاقات وطيدة مع صغار ضباط الجيش العراقي ومناوئاً للتيارات الاستبدادية، ولم يدم حكمه طويلاً إذ امتد بين عامَيْ ١٩٣٣ ـ ١٩٣٩ وتوفي في حادث ما زال غامضاً حتى الزمن المعاصر مما يلقي ظلالاً من الشك حول مسألة استبعاده من الساحة السياسية العراقية. وتولى الوصاية على الملك فيصل الثاني الذي كان شاباً صغيراً في العمر خاله الأمير عبد الإله الذي عرف بعدم الدراية والاهتمام بشؤون الحكم، وبذلك اتسعت دائرة التيارات السياسية المؤيدة والمناوئة للانتداب البريطاني أدت محصلتها إلى عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي في العراق. ولاشك أن حالة عدم الاستقرار كانت إحدى وسائل السيطرة لدولة الانتداب وممكناتها على العراق واقتصاداته.

وقد واجهت أوضاع العراق ما بعد الحرب العالمية الثانية مسألة في غاية الأهمية تزايدت معها حالات الاستبداد، ألا وهي تنفيذ دول الانتداب وعد بلفور (١٩١٧)،

إذ قررت بريطانيا عام ١٩٤٧ عرض القضية الفلسطينية على الأمم المتحدة، وصدر قرار التقسيم في العام الذي يليه وبذلك انتهى النصف الأول من القرن العشرين بغرس بذور الاستبداد في المنطقة العربية على المدى البعيد، إذ إن الصراع بين حقوق الملكية العربية للأصول المولدة للدخل من العرب في فلسطين واغتصاب هذه الحقوق من قوى خارجة عن تلك الأصول وذلك في إطار الشرعية الدولية وفي ظل هيمنة الدول الرأسمالية الكبرى هو في حقيقته تأصيل لظاهرة الاستبداد في الأراضي العربية على المدى البعيد، وقد أدت هذه الأوضاع وأخرى غيرها في النصف الأول من عقد الخمسينيات إلى إقامة حلف بغداد، وانضمت بريطانيا إلى الميثاق العراقي التركي وذلك في مواجهة مرحلة التحرر الوطني وأجواء مؤتمر باندونغ في الوطن العربي. وعلى الرغم من محدودية البلدان التي انضمت إلى هذا الحلف كانت بغداد القاعدة الرئيسة لفاعليته.

وأخذت رياح التحرر الوطني تتسع في النصف الثاني من عقد الخمسينيات على صعيد معظم دول العالم الثالث، أدت إلى جنوح التيارات السياسية اليمينية نحو إقامة علاقات بين العراق والأردن في صورة اتحاد هاشمي بوصفه إحدى وسائل التنسيق في العديد من المجالات وفي مقدمتها حماية البلاد من آثار التغيرات الحاصلة على صعيد الوطن العربي، ولا سيما أن رياح التغيير أوجدت حالة من التنظيمات السرية لتفكيك القواعد السياسية الرئيسة للاستبداد. وعلى الرغم من أن معظم تلك القوى كانت تتمتع بالنزاهة والوطنية في بدايتها التنظيمية، إلا أنها لم تكن تمتلك ذلك القدر من الوعي الذي يمكّنها من بناء أيديولوجية تستطيع من خلالها تسيير الحكم بعيداً عن إعادة حالة الاستبداد، ولا سيما أن معظمهم من أوساط البرجوازية ذات النشأة العسكرية، وقد نجحت تلك التنظيمات السرية في الأوساط العسكرية بالتحالف مع بعض التنظيمات الوطنية على الساحة العراقية في تغيير نظام الحكم لأول مرة في تاريخ العراق إلى الإدارة الجمهورية في ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨[٢١].

وعلى الرغم من أن دور وتأثير القوى الوطنية سواء أكانت مستقلة أو ممثلة بالاتجاهات التنظيمية قد أخذ بالتزايد بعد الحرب العالمية الثانية ليصل إلى مستويات تشكيل تناقض جدلي بينها وبين أوضاع نظام الحكم الملكي السائد آنذاك ليشكل بذلك دافعاً للتغيير نحو أوضاع وطنية أكثر عدالة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، إلا أنه ما زال هناك قدر من الغموض يحيط بالمتضمنات المؤدية لإحداث التغيير في صباح

(٢١) محمود الدرة، **ثورة الموصل القومية ١٩٥٩: فصل في تاريخ العراق المعاصر** (بغداد: مكتبة اليقظة العربية، ١٩٨٧).

ذلك اليوم من تموز/يونيو ١٩٥٨، ولاسيما أن القائمين عليه لم يكونوا على قدر من التجانس والوعي السياسي. إن قراءة الخطاب السياسي للنخبة القائدة لما حدث صباح ذلك اليوم لا تعطي دلالات ومعاني ذات جذور أيديولوجية في المسألة الوطنية بقدر ما تعطي مؤشرات متناقضة في نمط تكوين هذه القيادة، فقد خلا بيانها الأول من متضمنات مقنعة باتجاه ضرورة التغيير والتحول في نمط الحكم مثل الديمقراطية والمجتمع المدني أو وعد برحيل القوى العسكرية عن إدارة نظام الحكم في العراق بعد إزالة النظام الملكي[٢٢]، الأمر الذي أدى بقيادة التغيير إلى التوغل في متاهات الاستبداد على الرغم من تاريخها القصير، وقد ضمت بعض تكوينات إدارة نظام الحكم شخصيات عسكرية ذات ميول يسارية وأخرى معتدلة، كما أنها لم تخلُ من شخصيات يمينية.

وبذلك فإنها فقدت التجانس الأيديولوجي، في حين أن بعضاً من شخصيات السلطة التنفيذية المكلفة بإدارة شؤون البلاد كان تاريخها السياسي يشير إلى انتماءاتها الوطنية ذات الفكر القومي الوسط، كما أظهر بعض رموز السلطة اتجاهات مناوئة للتغيرات الراديكالية، ولاسيما لبرامج الإصلاح الزراعي وتأميم بعض النشاطات الاقتصادية والإجراءات المالية الموجهة، وتمتّع التيار الأخير بدعم ومساندة الفئات ذات الدخول العالية وفي مقدمتهم كبار ملاّك الأراضي الزراعية والرأسمالية الصناعية وبقايا النظام الملكي، وفي خضمّ هذا التعدد غير المتجانس في المتضمنات الأيديولوجية أو السياسية، وفي إطار تواضع الوعي والرؤية العقلانية للعديد من القائمين على إدارة نظام الحكم ولا سيما العسكرية منها التي أحدثت التغيير نحو الإدارة الجمهورية، أخذ النظام بالجنوح في تناقضين، أو ما يطلق عليه بالثنائيات (Dualism) مثل الوحدة والقطرية (التجزئة)، اليسار الاشتراكي واليمين الرأسمالي، التعددية الحزبية والانفراد بالسلطة، وأخرى غيرها، أدت مجتمعة إلى اتساع بذور الاستبداد في قمة السلطة، فهذه الثنائيات المتناقضة قادت الفئة العسكرية إلى التفرد في إدارة نظام الحكم سواء في إطار دوافع النزعة الفردية أو خوفاً من نتائج التناقضات التي أخذت تتسع وتؤثر في وحدة المجتمع العراقي.

وكان بعض من مظاهرها الألقاب التي تطلق على القيادة المتسلطة والمنفردة بالحكم مثل «الزعيم الأوحد»، وهي إحدى دلالات التفرد التي تقود إلى الدكتاتورية. وأصبح النشاط السياسي مقترناً بالعنف، وأهداف هذا النشاط هي

---

(٢٢) فاضل العزاوي، «النار والرماد في رحلة أطول من الأبدية: ربع قرن من المنفى،» **العربي**، العدد ٥٤٧ (٢٠٠٤).

محاولات انقلابية لاستبدال السلطة المستبدة بأخرى ذات شكل آخر من الاستبداد. وقد اتسمت معظم الحكومات المتعاقبة على العراق بخصائص مشتركة في مقدمتها تزييف الوعي وإفساده، وإذا كان الكاتب المرموق توفيق الحكيم قد كتب متفائلاً عن عودة الوعي فإن بعض الحكومات المستبدة عملت على تغييب هذا الوعي لدى أفراد المجتمع ومن ثم ليس هناك احتمالات لعودته، وفي الحالات المتواضعة لسيادة الوعي فإن «ثقافة الخوف» كانت تقيّد تعمّقه واتساعه.

وقد قاد التطرف والانحرافات التي حصلت في المسارات الرئيسة للتغيير في تموز/ يوليو ١٩٥٨ إلى اتجاه فئة من التنظيمات العسكرية التي كان لها مساهمة في رحيل النظام الملكي إلى ممارسة دورها من جديد في تنظيمات سرية للتخلص من النظام الجمهوري القائم آنذاك، ولا سيما أنها لم تكن حديثة العهد بهذا النمط من العمل السياسي، وقد ساعدها في هذا الشأن بعض من دول الجوار العربي من جانب، ودعمها من قبل بعض الفئات التي تضررت من الإجراءات الراديكالية التي أحدثها التغيير، ولا سيما تشريع قانون الإصلاح الزراعي (رقم ٣٠ لعام ١٩٥٩) من جانب آخر، إذ أدت نتائج هذا القانون إلى انتزاع الأصول المولِّدة للدخل من الأفراد ذوي الملكيات الكبيرة.

وبذلك سعوا، وبشكل حثيث، من وراء المسرح السياسي، بالعمل على رحيل النظام الجمهوري الجديد، وقد تمخّض عن ذلك، فضلاً عن عوامل أخرى متعددة، ما أطلق عليه بـ «حركة الشوّاف» التي قامت على قيادتها القوات المسلحة في مدينة الموصل وقيادات القواعد العسكرية في الإطراف القريبة منها (قضاء عقرة)، ولكن لم يحالفها النجاح. وتأتّى عن فشلها مجازر لم يشهد مثيلاً لها التاريخ المعاصر إلا قليلاً، وفي مقدمتها المحاكمات العشوائية والإعدامات غير القانونية والاقتتال في شوارع الموصل. وبذلك ظهر نمط من الاستبداد قادته مجموعة من الطغاة بتوجيه من القوى المناوئة للتنظيمات ذات الصلة بالفكر القومي.

وقراءة هادئة للأحداث المذكورة وما تم من استطلاعات الرأي التي تمّت آنذاك تشير إلى أن تياراً قومياً قد تبلور في النسق العام للضباط القائمين على الحركة المذكورة، إلا أن السلوك المتطرف والمناورات السياسية لليمين العراقي أمكنته من توظيف بعض الضباط في القواعد العسكرية في بعض المواقع الجغرافية من العراق، ولا سيما قواعدها في الموصل وعقرة من ذوي الاتجاهات القومية والإسلامية المحافظة وأخرى لديها طموحات إلى الحكم والسلطة، وبالنظر إلى أن رؤية معظم أفراد القوات المسلحة تنحصر في أداء واجباتها الرئيسة بصفة أساسية هي الدفاع عن حدود الدولة وأمنها في إطار طبيعة نشاطها وتخصصها الوظيفي،

فإن دراية هؤلاء ووعيهم لا يمتد بالقدر نفسه من الكفاءة في الشأن الأيديولوجي وأساليب السياسة وإدارة نظام الحكم، وقد أكد هذه الطروحات العديد من تجارب العالم الثالث. وجدير بالذكر أن اعتقال الصفوة التي قامت على إدارة حركة الشواف وإيداعها في السجن، أعطاهم الفرصة الكافية للحوار والتشاور في إطار قدر كبير من الشفافية في التحليل، ولا سيما أن بعضاً من الرتب العسكرية المتقدمة كانت تتمتع بقدر من موضوعية الرؤية لطبيعة الأحداث لما بعد ١٩٥٨ ومساراتها المتباينة. وقد أصاب البعض منهم قدر من الإحباط من جراء وضوح الرؤية لمدى استبداد قوى اليمين الرأسمالي في توظيفهم في صراعات لإزالة قيادات تموز/يوليو ١٩٥٨، مما دفع بتلك القوى إلى التخلص من هؤلاء الضباط بعدما ظهرت ضغوط من قوى قومية للعفو عنهم.

ونظّمت بعض الفئات اليمينية عملية تسريب بما يفيد بمحاولات انقلابية جديدة يقوم على تنظيمها الضباط السجناء بالتعاون مع آخرين في القوات المسلحة، وتأكد لدى قيادة النظام، بوقائع مزوّرة، ما يفيد هذا الأمر مما دفع النظام المذكور إلى تنفيذ أحكام الإعدام بتسعة عشر ضابطاً من أبرز القيادات العسكرية في الجيش العراقي في صباح العشرين من أيلول/سبتمبر عام ١٩٥٩[٢٣] بعد أن كان قد وعدهم في مساء اليوم الذي يسبقه بالعفو عنهم وإطلاق سراحهم في إطار مصالحة وطنية ملحّة سعى إليها العديد من القوى الوطنية. وهكذا تم تحفيز نظام الحكم إلى مزيد من تزايد معدلات نمو الاستبداد كانت بدايته صباح ذلك اليوم الذي أريقت فيه دماء طاهرة على أرض «أم الطبول» في بغداد. وبالنظر إلى أن نظام الحكم آنذاك لم يملك تنظيماً يقوم على حمايته في مستوى يمكن معه تعبئة الرأي العام وإدارة الإعلام المحلي والعربي المؤدي إلى تثبيت نظام الحكم، فقد اعتمد على التنظيمات المناوئة للقوى القومية، الأمر الذي أدى إلى اتساع قاعدة الاستبداد من جنوب العراق وحتى شماله ولا سيما في المناطق التي تأصلت فيها متضمنات القومية العربية فكراً وتنظيماً.

وقد ساد في نهاية عقد الخمسينيات وبعد تلك الأحداث الدامية **تياران رئيسيان** على الساحة العراقية، تمثّل **الأول** بصورة خاصة بالحزب الوطني الديمقراطي ويقوم على القبول بالنظام في إطار الكفاح ضد إفساده والعودة إلى الدستور والحريات وحقوق الإنسان، وتمثّل **الثاني** برفض فكرة الإصلاح إنما العمل على تغيير النظام.

---

(٢٣) صبحي عبد الحميد، **أسرار ثورة ١٤ تموز ١٩٥٩ في العراق: البداية، التنظيم، التنفيذ والإشراف** (بغداد: مطبعة الأديب، ١٩٨٣).

وقد تمثل التيار الأخير في مجموعات تنظيمية مختلفة أبرزها حزب البعث العربي الاشتراكي الذي كان يسعى لقيام الدولة القومية[٢٤]. وقد تمخّضت هذه الصراعات عن إيغال نظام الحكم القائم باتجاه الفساد والاستبداد في محاولة لتدعيم بيئته المحلية، ولا سيما أن علاقاته الدولية مع المنظومة الاشتراكية لم تمكّنه من تحسين علاقاته العربية، وقد كانت حصيلة هذه الصراعات قيام أحد التنظيمات في حزب البعث باغتيال شخصية قائد النظام إلا أن نجاته من تلك المحاولة أدت إلى تصاعد السلوكيات الدكتاتورية، فتعددت أحكام الإعدام والاعتقالات والتشريد، ونجا معظم القائمين على الاغتيال بهروبهم إلى الدول العربية المجاورة، في حين اعتقل البعض الآخر وانتهت هذه المرحلة بأحداث عام ١٩٦٣ التي بدأت بإعدام رموز السلطة من دون محاكمة شرعية، وكان هذا التغيير إحدى حلقات العنف التي قادت إلى الاستبداد في مسلسل اللاشرعية للوصول إلى السلطة في العراق.

وجدير بالذكر أن صفة اللاشرعية في الوصول إلى الحكم وممارسته بدأت في العالم الثالث ما بعد الحرب العالمية الثانية ولم تنتهِ إلى الوقت الحاضر، إلا أن أشكال السيطرة على الحكم في صورته اللاشرعية هي التي اختلفت، ففي الوقت الذي اتسمت فيه مرحلة التحرر الوطني بالانقلابات التي كانت تقودها نخب من القوات المسلحة وذلك لفترة ما بين الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية عقد الستينيات من القرن الماضي، فإن الربع الأخير من القرن المذكور شهد توارث الحكم بانتخابات صورية مبالغ في نتائجها إلى حدود تعكس صورة السلوك الدكتاتوري. وتقوم على تنظيم هذه الانتخابات أحزاب النظام وتحميها تنظيماتها الأمنية بأشكالها المختلفة. وتجسدت معه أشكال الفساد والاستبداد في العديد من البلدان العربية، وإن اختلفت صوره من دولة عربية إلى أخرى.

ويصعب تحديد دوافع ظاهرة الاستبداد أو ملامحها بدقة للفترة ما بين عامي ١٩٦٣ و١٩٦٨ وهي الفترة التي سادها نظام الحكم غير المستقر نسبياً إلا أنه لم يتّسم بالعنف الذي شهدته الفترة السابقة، وربما جعلته غلبة التيار القومي الوسط (المعتدل) على رجالات الحكم أكثر ميلاً للحرية وأقل اقتراباً من وسائل القمع المتطرفة، الأمر الذي مهّد إلى رحيله في تموز/ يوليو ١٩٦٨ من خلال تحالف حزب البعث العربي الاشتراكي مع قوى أخرى، ولا سيما العسكرية التي يمكن تصنيف العديد منها في إطار التيار اليميني.

---

(٢٤) العزاوي، المصدر نفسه.

ويشير هذا التحالف إلى استكمال متطلبات عمليات التغيير[٢٥] فضلاً عن طمأنة الدول الغربية التي لها علاقات ومصالح مع الأوضاع الاقتصادية المرتبطة بالسياسات النفطية، إلا أن تلك التحالفات لم تدم طويلاً، إذ انفرد حزب البعث بالسلطة في العراق. ولأنه لم يكن مهيأً لإدارة الحكم في بداية التغيير ولا يملك سوى قاعدة متواضعة على صعيد المجتمع، فقد سعى إلى تكوين تحالف مع القوى الأخرى تحت مظلة «الجبهة الوطنية القومية والتقدمية» أسهمت في عضويتها التيارات السياسية المؤيدة للحزب المذكور سواء منها اليسارية أو القومية العربية والكردية.

وقد أتاح ذلك فرصة كافية لحزب البعث بعد تأصيل جذوره في المجتمع العراقي، وأصبحت مهمة هذه الجبهة الوطنية إطاراً شكلياً من دون تأثيرات سياسية في مسارات نظام الحكم، وبذلك أخذ الحزب بالسعي إلى «توزيع الفرص» بين أعضائه ومؤيديه سواء في القيادات العسكرية أو المدنية بالاعتماد على معيار الولاء لا الكفاءة، الأمر الذي أدى إلى الإضرار بمسألة توزيع الموارد على استخداماتها المختلفة من دون مراعاة فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية، مما ترتب عليه ضياعها من جراء التشوهات الحاصلة في استخداماتها البديلة على الصعيد الاقتصادي. وبذلك شهد مطلع عقد السبعينيات انفراد حزب البعث بالسلطة، وقد ترتب على ذلك ترييف الحياة المدنية وإعادة هيكلة المجتمع المدني من خلال إلغاء اتحادات النقابات العمالية وقصرها على القطاع الخاص واعتبار قوى العمل في النشاط العام من ضمن الجهاز الإنتاجي.

وبذلك تحوّل جزء من القوى العاملة من كونها تكاليف متغيرة إلى تكاليف ثابتة في ذلك النشاط، فضلاً عن تكوين ولاءات جديدة في التنظيمات المجتمعية الأخرى، الأمر الذي أدى إلى تباطؤ فاعليتها وذلك من أجل السعي إلى تثبيت نظام الحكم واستدامته. وكانت هذه البداية والإرهاصات المرتبطة بها والمتأتية عنها المدخل الرئيس لإيجاد الإطار العام لنظام يعتمد على الاستبداد في مستوياته المختلفة في ما بعد وخلال العقود الثلاثة الماضية، وأدى ذلك في صيغته النهائية إلى رحيل النظام في العشرة الأوائل من نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٣.

وقد شكّلت هذه التكوينات مجتمعة ثقافات جديدة لم يألفها المجتمع العراقي، فيها قدر كبير من الثنائية في مقدمتها إطلاق شعارات الحرية وممارسة أوضاع الاستبداد، وتعميق مفاهيم الاشتراكية وفي الوقت نفسه إثراء فئات صغيرة من البنى

---

(٢٥) خير الدين حسيب، «حوار حول الملف العراقي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣٠٣ (أيار/ مايو ٢٠٠٤).

الفوقية للمجتمع، إطلاق مضامين الوحدة العربية والتضامن العربي ثم إيجاد خصومات مفتعلة سواء مع دول الجوار العربي أو مصر عبد الناصر، وكذلك نشر مضامين الديمقراطية يرافقها منع تداول السلطة، وقد أجرى النظام في النصف الثاني من عقد الثمانينيات تحولاً في ملكية القطاع العام إلى القطاع الخاص استجابة للتغيرات في المناخ الاقتصادي العالمي، فضلاً عن سيادة عدم الكفاءة والفساد الذي عاناه القطاع العام. إلا أن هذا النمط من التحولات يقتضي قدراً من شفافية السوق المرتبطة بالديمقراطية وذلك للاستفادة من مزايا السوق الاقتصادية، إلا أن النظام أنجز التحول إلى القطاع الخاص من دون تحقيق أجواء من الشفافية تساعد على إعادة تخصيص الموارد واستبعاد آثار الفساد، ولا سيما ذلك المرتبط بالرشوة.

وقد أدت هذه الثنائيات المتناقضة إلى سيادة حالة من الجدل أوجدت معها أوضاعاً أكثر ملاءمة للتغيير نحو نظام حكم جديد لا يضم في متضمناته الأيديولوجية هذا القدر من التناقضات، وقد أخذت معطيات هذه التناقضات تتزايد مع مرور الزمن ولا سيما في عقد التسعينيات سواء من جرّاء الحصار الذي أضعف بنية الاقتصاد العراقي أو لردود فعل السلطة من الناحية الأمنية والتطرف في الاستبداد، ولا سيما تجاه القوى المعارضة في داخل العراق أو خارجه، أفقد نظام الحكم القاعدة العريضة من أفراد المجتمع التي كانت تسانده وتؤيده في مطلع عقد الثمانينيات. وأوجد أيضاً خواءً سياسياً على الساحة العراقية أصبح معه من الصعب إيجاد فرصة للإحلال محل النظام القائم في حالة رحيله.

وقد مكنت هذه المصفوفة من المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إيجاد قاعدة عريضة من الفقر والبطالة والبؤس رافقها عدم رضى المجتمع عن أوضاعه الاقتصادية ولا سيما في ذلك الجانب من التباين في توزيع الدخل في ظل تراجع معدلات النمو الاقتصادي من جراء الحصار الاقتصادي.

وباختصار، فإنه يمكن تصنيف التسلط في العراق ولا سيما في العقدين الأخيرين بأنه من نوع التسلط المركزي الذي يعمل على بناء نظام الحكم على سلطة سياسية محورها الرئيس الحزب الواحد والقيادة المتفردة، وتقوم على دعمها التنظيمات العسكرية والأمنية وتشكيلات المجتمع المدني الموجهة، وبذلك أصبح من واجبات الأجهزة الأمنية المسألة الرقابية أيضاً بدلاً من أن تناط هذه المهمة بالمؤسسات الديمقراطية، وقد ترتّب على هذا النوع من الحكم تشوّهات في حقوق الإنسان في المجتمع العراقي أصبحت أنموذجاً على الصعيد العالمي. وقد ساعد على تغيير النظام السابق القوى الخارجية وليس التنظيمات الداخلية، إذ استفادت المعارضة الخارجية من تطلعات النظام الاقتصادي الرأسمالي نحو الاستئثار سواء

بالموقع الاستراتيجي للعراق أو موارده الاقتصادية المستدامة (النفط).

وبذلك سعت المعارضة الخارجية إلى دفع المنظومة الرأسمالية لتضييق فرص الاختيار أمام نظام الحكم في العراق، الأمر الذي دفع قيادة النظام الرأسمالي في الولايات المتحدة إلى تقديم خيار الرحيل لرأس النظام العراقي ورجاله دون غيره من الخيارات في الأشهر القليلة ما قبل الحرب على العراق، مما ترتب عليه إضعاف النظام إلى قدر أصبح معه إحداث التغيير من الخارج مسألة لا يشوبها قدر كبير من الصعوبة. وقد ساعدت المتغيرات الداخلية على هذا الرحيل، إذ لم تدافع عن بقاء النظام في مواقع اتخاذ القرار غالبية أفراد المجتمع ورحل عنه العديد من رموزه لسبب أو لآخر، وهكذا كان المناخ في العشرة الأوائل من نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٣ مهيَّأً لتبدأ صورة ومرحلة جديدة من الاستبداد.

ثالثاً: الاستبداد في العراق : رؤى مستقبلية

لم يعد تناول قضايا الأمة العربية بعامة والعراقية بخاصة مسألة قابلة لوجهات نظر متباينة تبايناً واسعاً بعد احتلال العراق في نيسان/ أبريل ٢٠٠٣، وذلك في خضمّ الجدل الدائر في أوساط النخب العراقية أو العربية بقدر ماهي قضية تخضع في تكويناتها لمفاهيم ومتضمنات المسألة الشرق أوسطية وفقاً «للاستراتيجية الرأسمالية الجديدة»، ولا سيما أن تحليل ظاهرة «الاستبداد» خارج إطار التكوين البنيوي للتغيرات التي تحدث في المنطقة المذكورة يعدّ مسألة غير موضوعية، باعتبار أن «الاستبداد» دالة لأوضاع نظم الحكم السائدة في البلدان العربية، وليس هناك ما يشير في المدى القصير أو البعيد إلى أن دائرة اتخاذ القرار في النظام الرأسمالي ستختلف في أهدافها الرئيسة بتباين مراكز اتخاذ القرار في الأوساط السياسية للدولة المنفردة في العالم المعاصر، إلا أن الاختلافات قد تحدث في الوسائل المؤدية إلى الغايات المنشودة في إطار الاستراتيجية المذكورة، وذلك وفقاً للعصر الذي تحدث فيه هذه التغيرات.

فالوسائل المتبعة في مرحلة التكوين الرأسمالي التي كانت تتطلب الصراع من أجل السيطرة على الممرات البحرية في العصور الوسطى (الهند أنموذجاً) تختلف عن مرحلة تراكم رأس المال في النصف الأول من القرن العشرين حيث متضمنات الانتداب تعد الوسيلة الأكثر ملاءمة لتحقيق تلك الغايات (البلدان العربية أنموذجاً)، في حين أصبح الاحتلال والهيمنة واستخدام القوة هو الأكثر فاعلية في مطلع القرن الحادي والعشرين (العراق أنموذجاً)، والغرض من هذه الطروحات هو أن نمط «الاستبداد» قد اختلف باختلاف المرحلة التي تتطلب أسلوباً مغايراً لتزايد معدل تراكم رأس المال والتوسع في الإنتاج، إذ إن المرتكزات التي يقوم عليها النظام

الرأسمالي هي التي تقود إلى التغيرات التي ستحصل في نمط الاستبداد وعمق تأثيراته واتساع رقعته الجغرافية، وهذا هو المقصود بأن الاستبداد دالة لأوضاع نظام الحكم.

وعلى الرغم من أن القرار في معظم البلدان العربية يعدّ خارج دائرة الإرادة العربية منذ رحيل السلطة العثمانية عن الوطن العربي باستثناء حدود ضيقة وأزمان محددة، إلا أن نمط الاستبداد عربياً اختلف باختلاف تسلسل اتخاذ القرار خلال المراحل المختلفة من تكوينات الدولة العربية في العصر الحديث. وعليه، فإن دراسة ظاهرة الاستبداد في عراق المستقبل لا تخرج عن تحليلات الظاهرة في إطارها ومنهجيتها ومسارها العام وليس بمنهجيات متغايرة ومسارات مختلفة، ويجب أن لا يتم التحليل بمعزل عن التغيرات الاقتصادية في العالم في ظل مناخ «النظام الدولي الجديد» ومتطلباته التطبيقية، ومن دون ذلك فإن المسألة تصبح تجريداً لا تستند إلى عمقه الزماني (التأريخي) وبعده المكاني (الجغرافي) ونمط تأثيراته الاجتماعية.

وبعد هذه المقدمة. . . نبدأ بالسؤال الذي مفاده: هل يبقى الاستبداد إحدى أدوات القمع والإكراه في نظام الحكم في العراق مستقبلاً؟

لا أعتقد بأن أدوات القمع والإكراه ستكون المظهر الأساسي للاستبداد إلا في الحدود المتواضعة التي تسود في أنظمه الحكم الليبرالية مقارنة بنظيره من أنظمة الحكم الشمولية، إذ إن النظام الليبرالي بحكم تكوينه الأيديولوجي يميل نحو تدنية وسائل العنف، ولكن الفساد سيكون إحدى وسائل «الاستبداد» وسيعمل على اتساع رقعته، وهذا الاختلاف النوعي في الوعاء الاستبدادي تتطلبه مرحلة التطور الرأسمالي الراهنة، فمرحلة «العنف» كان يستهدف منها نقل الثروة من البلدان النامية (العربية) إلى الاقتصادات الصناعية في مراحل مبكرة من تكوين النظام الرأسمالي، في حين أن مرحلة «الفساد» هي إحدى معطيات ومتطلبات نقل السلع والخدمات من الاقتصادات الصناعية المتقدمة إلى أسواق البلدان العربية (الإقليم الشرق أوسطي)، وهي في تحليلها النهائي تعمل أيضاً على تزايد معدل تراكم رأس المال، وتوسيع دائرة الإنتاج في الاقتصادات الرأسمالية من خلال نقل الجزء الأكبر من مكونات الفائض الاقتصادي من بلدان مثل العراق إلى بلدان التحالف الرأسمالي.

من هنا تعدّ وسائل «الإفساد» أكثر ملاءمة من أساليب «العنف» في تحقيق الغايات المنشودة، إذ إن العنف قد يحقق الهيمنة والسيطرة في الزمن الراهن ولكنه لا يحقق نقل الفائض في الأوضاع الاقتصادية بالمستقبل ولا ينسجم وأوضاع المدى الطويل، وتقانة الإعلام في البيئة الدولية المعاصرة.

هل يعدّ ذلك ضرورة. . . وكيف؟

الجواب بصورة مباشرة عن السؤال قد يكون بالإيجاب في معظم الحالات. . . أما كيف؟ لنبدأ التحليل في مراحله المتتابعة، فقد يخطئ من يعتقد أن مكونات «الاستبداد» مسألة مجتزأة عن دوافعها وتأثيراتها، ولكون أن التاريخ يصنعه السوق، فإن هذه الظاهرة مرتبطة بالمتضمنات الاقتصادية المكونة للسوق، ولا تعد مرغوبة لذاتها إنما وسيلة لبناء النظام الرأسمالي الجديد الذي يعتمد في بنيته على آلية السوق وفقاً للمفاهيم الاقتصادية النيوكلاسيكية إلى حد بعيد مع التعديلات التي يدخلها منظرو الاقتصاد من المحافظين الجدد في دولة القطب الواحد، وبالاعتماد نسبياً على آراء وأفكار الصندوق والبنك الدوليين ومنظمة التجارة الدولية.

ليس هناك اختلاف في الرأي بأن الأسواق العالمية للسلع الرئيسة تخضع لنموذج «احتكار القلة» الذي تنحصر أنماطه في ثلاثة نماذج[٢٦]، وتعتمد بصورة أو أخرى على أن تكون أسعارها من الصادرات عند مستوى أعلى من الأسعار التوازنية لأسواق تنافسية. . . ولكن كيف يظهر الفساد؟

إن معظم الدول المساهمة في نموذج «احتكار القلة» في السوق العالمية هي «صانعة للسعر» ويفترض أنها تنتج عند مستوى من «جدول الربحية» بحيث لا تولّد فائضاً أكبر مما تستوعبه السوق الدولية، بعد استيفاء الطلب المحلي، وإذا زاد الفائض عن المستوى المذكور وأصبح لديها فائض عرض فإنه قد يؤدي باقتصادها إلى حالة من الركود[٢٧]، والمشكلة التي تواجه دول المنظومة الرأسمالية، ولا سيما الولايات المتحدة بوصفها الدولة القائدة لمنظومة احتكار القلة (التحالف)، تتمثل في أنها ينبغي

---

(٢٦) تنحصر المفاهيم النظرية لأسواق «احتكار القلة» في ثلاثة أنماط سوقية رئيسة، يشير الأول إلى «النموذج التقليدي» (Classical Model) والذي يمثّله «Augutin Cournot» ونموذج «Edgeworth» ثم نموذج «Sweezy» الذي اعتمد على فكرة جمود الأسعار من خلال منحنى الطلب المنكسر، في حين تتسم الأنماط السوقية الثانية لاحتكار القلة بالاتجاهات التواطئية التي تسعى إلى تعظيم ربح المنشأة وتدنية احتمالات المخاطرة واللايقين، وتعتمد في تحديد الأسعار من خلال تساوي الإيراد الحدي مع التكلفة الحدية في السوق، ويخضع نمط السوق في الحالة الثالثة إلى التواطؤ غير الكامل في صورة قيادة سعرية للدول المصدرة ذات التكلفة الأقل، ومن ثم فإن المصدرين الآخرين يواجهان بمنحنى طلب في السوق يتسم بأنه تام المرونة عند السعر الذي يحدد مقدماً من قبل الدول المصدرة ذات التكلفة الاقل.

انظر: جيمس هندرسن ورتشارد كواندت، **نظرية اقتصاديات الوحدة: أسلوب رياضي**، ترجمة متوكل عباس مهلهل؛ مراجعة محمد مسلم الردادي (القاهرة: دار ماكجروهيل، ١٩٩٠)، ص ٢٥٨، وسالم توفيق النجفي، «هيكل السوق الدولية للقمح: دراسة اقتصادية قياسية،» **مجلة دراسات العلوم الإدارية**، السنة ٢٣، العدد ١ (١٩٩٦)، ص٦١.

(٢٧) بول باران وبول سويزي، **رأس المال الاحتكاري: بحث في النظام الاقتصادي والاجتماعي الأمريكي**، ترجمة حسين فهمي مصطفى؛ مراجعة إبراهيم سعد الدين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١).

أن تحافظ على التوازن المنشود على الصعيد العالمي والذي يتحقق من خلاله توازن متضمَّنات سياستها الاقتصادية الكلية على الصعيد المحلي، وبالنظر لارتباطها بالأوضاع التوازنية فإن الوصول إلى تحقيقها مسألة تتسم بالدقة والصعوبة. وبعبارة أخرى، يجب أن يتناسب السعر (أسعار الصادرات) مع التكاليف الحدية المحلية للوحدات المنتجة في الدول الأعضاء في التحالف الرأسمالي، وفي حالة أن السعر أعلى من التكاليف الحدية للسلع المتاجر بها، فإنه بالإمكان التوسع في صادرات هذه السلعة إلى حدود التساوي (أو التقارب) بين أسعارها وتكاليفها الحدية، أما في حالة كون الأسعار المذكورة دون التكاليف الحدية، فقد تضطر هذه الدول في معظم الحالات إلى الاستغناء عن جزء من ناتجها المحلي في صورة «معونات غذائية» أو تقديم معونات للمنتجين لخفض إنتاجها في محاولة لخفض العرض في السوق العالمية إلى المستوى المذكور[٢٨] وهذا بدوره يشكل أعباء اقتصادية عالية ولا سيما في الموازنة العامة، وإلا فإن إطلاق الصادرات الذي يأخذ بالتزايد في الاقتصادات الرأسمالية سيبعد السوق عن مفهوم «احتكار القلة» ويقربه من آلية «المنافسة الاحتكارية»، مما يرتّب على تخفيض السعر إلى مستوى أدنى من الحالة الأولى، ويؤدي إلى تدنية أرباح هذه المنظومة الاقتصادية إلى مستوى أقل من نظيراتها في حالة احتكار القلة.

ولكن أين الاستبداد والفساد في هذا التحليل؟ . . . وما علاقة العراق في ذلك.. وأين يتحدد دوره. . . وما هي الأعباء التي سيتحملها المجتمع العراقي؟

يقع على عاتق اقتصاديات المنظومة الرأسمالية (دول التحالف) أن تعمل على توظيف الممكنات المادية للدول من ضبط سوق «احتكار القلة للصادرات» سواء بالتحكم في الكميات المعروضة التي قد تحمّلها أعباء مادية لاتتفق وطبيعة النظام الاقتصادي، أو البحث عن مصدر التصرف في فائض العرض، وفي حالة الأوضاع الدولية الراهنة ومناخ العصر، فإن الدول الأكثر قوة والمتفردة قادرة على إيجاد أسواق جديدة من خلال إعادة تنظيم السوق الشرق أوسطية (وأقاليم غيرها).

ويعدّ احتلال العراق جزءاً ومدخلاً لتكوينات هذه الأسواق في المدى القصير ومن ثم البعيد، فالحفاظ على معدلات تزايد الإنتاج في الاقتصادات الرأسمالية وفقاً لإيقاعات تتوافق وأهداف النظام السابق ذكرها، هو الذي يجعلنا نعتقد بقدر كبير من الثقة بأن توظيف قوة الدولة ذات القطب الواحد في التحكم وضبط الأسواق في البلدان غير الرأسمالية (النامية) لتوسيع الصادرات، مسألة ذات أهمية قصوى لإدامة

(٢٨) سالم توفيق النجفي، **أثر المعونات الغذائية في تنظيم سوق احتكار القلة**، بحوث اقتصادية عربية (القاهرة: الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، ١٩٩٩).

آليات النظام في المستقبل القريب في أقل تقدير، وإلا فإنه سيواجه قدراً من الركود الاقتصادي. ولا شك في أن هذا البناء الاقتصادي للسوق كان أحد أهم أدوات بنية الاقتصاد الرأسمالي واستمرار توسُّعه عبر الزمن استناداً إلى هذه الطروحات وغيرها. أشرنا سابقاً بأن السوق يصنع التاريخ، ويكمن الاستبداد بفرض النفوذ والقوة للهيمنة على أسواق العراق ودول الشرق أوسطية، والعمل على نقل الفائض الاقتصادي المتحقق في هذه البلدان عن طريق التباين الذي تحققه البلدان الرأسمالية بين متوسط التكاليف لسلعها المصدَّرة إلى هذه البلدان وأسعارها المحددة عن طريق منحنى الطلب المنكسر وفقاً لنموذج احتكار القلة، فتصل من خلال هذه الفرق الذي تفرضه بالسيطرة على الأسواق من خلال الاحتلال إلى تعظيم أرباحها التي تتجه إلى تزايد معدل تراكم رأس المال، ومن ثم توسيع الإنتاج في بلدان المنظومة المذكورة[٢٩].

وهكذا تأخذ آليات دائرة التراكم الرأسمالي المفرغة فعاليتها عبر زمن في بلد مثل العراق، في حين أن الأسواق الداخلية في الاقتصادات الرأسمالية تقترب من آليات السوق ومزاياها، وفي أسوإ الحالات فإنها تعمل وفقاً للمنافسة الاحتكارية وليس لاحتكار القلة في توزيع مواردها معتمدة في ذلك الاقتراب من أوضاع «فرصة تكاليف البديلة» في إطار مفاهيم اقتصادات الحجم (Economic of Scale). وللحفاظ على هذه الأوضاع وتنميتها تستخدم القوة من قبل الدولة ذات البعد الواحد والمتفردة في العالم سواء من خلال التحالفات مع بعض الدول النامية (العربية) أو بالسيطرة عليها من خلال الاحتلال للبعض الآخر للاستحواذ على قدر من الفائض الاقتصادي الذي يعد جزء منه عوائد للعمل في العراق أو لاستخدامه في بناء وسائل رفاهية أفراد المجتمع العراقي.

وهذه الحالة متأتية من الاستبداد الذي يقود إلى الفساد، ولا سيما أن الأخير يعرّف في أوسع معانيه بأنه إساءة استعمال السلطة العامة لتحقيق منافع خاصة وعندما يكون مورد النفط هو الثروة المتنازع عليها في أرض العراق والمتنافس حولها في السوق العالمية، يصبح الاستبداد للاستحواذ على هذه الثروة مسألة تمليها ضرورات النظام الرأسمالي الجديد، هكذا سيكون مستقبل الاستبداد والفساد في اتجاهاته الرئيسة في العراق... أما من حيث آلياته وأسلوب تنفيذه، فتلك مسألة وحكاية أخرى!!

---

(٢٩) سالم توفيق النجفي، «متضمنات النظام الاقتصادي الرأسمالي الجديد، المنهج الاقتصادي للعولمة،» **مجلة دراسات اقتصادية** (٢٠٠٠).

ولكن يصبح السؤال الأكثر أهمية للإجابة عنه مفاده :

هل يستطيع النظام الرأسمالي الجديد وقيادته المتفردة فرض نموذج من هذا النوع على اقتصادات المنطقة الشرق أوسطية بعامة والعراق بخاصة في المدى المنظور؟ . . . أم ستولّد المقاومة والرفض للاحتلال الأجنبي أنموذجاً اقتصادياً آخر؟ . . . وإذا كان مضمون هذا البحث ومساحته لا تساعدان على الإجابة عن سؤال كهذا . . إلا أن ما نود تأكيده مدخلاً للإجابة في ما بعد بأن النظام الاقتصادي الرأسمالي الجديد ليس نهاية التاريخ . . . وأن التاريخ العربي ـ الإسلامي وفقاً لمضمون حضارته سيكون له مقاربات جدلية جديدة في المستقبل سواء أكان ذلك المستقبل قريباً أم بعيداً .

مرجعان إضافيان

حسين الهنداوي . «تناقضات التأسيس الأوسطي لمفهوم الاستبداد الآسيوي .» (١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨م). موقع الاستبداد على الانترنت.

شاي فليدمان. **الخيار النووي الاسرائيلي**. ترجمة غازي السعدي. عمان: دار الجليل، ١٩٨٤ .

الفصل الرابع عشر

دور المعارضة في ترسيخ الاستبداد: الحالة المصرية

خليل العناني(*)

قد يبدو غريباً أن تلعب المعارضة السياسية في أي بلد دوراً في ترسيخ الاستبداد، وذلك من منطلق أن المعارضة هي في حد ذاتها قد تعد دليلاً على عدم نجاح المنطق الاستبدادي. بيد أننا، وكما هو الحال في البلدان العربية، بحيث تبدو الأمور معكوسة بعض الشيء، فقد بدت المعارضة وكأنها تشجع على الاستبداد وتؤصل له.

وهو ما يمكن تخيّله وفهمه في حالة ما إذا كانت هذه المعارضة بعيدة نوعاً ما عن مطالب الشعوب والجماهير، بحيث تفقد وقودها الدافع في مواجهة الاستبداد القائم، وهي بذلك تضرّ أكثر مما تنفع، وتعوق أكثر مما تسهّل حياة الأفراد والشعوب.

ونظرياً يمكن المعارضة السياسية أن تسهم في تدعيم المنطق الاستبدادي عبر إحدى طريقتين: **أولاهما** أن تفقد المعارضة معناها الحقيقي، بحيث تصبح مجرد ضجيج بلا طحين، وأصوات زاعقة بلا سواعد فاعلة، وذلك إما لأن من يعارضون لا يصلحون بالأساس لتبنّي خطاب معارض، وهو ما يترتب عليه عدم التفات النظام القائم إليهم، أي إنها معارضة بلا أنياب حقيقية، **وإما** لأن يد السلطة تقبض على

(*) كاتب وباحث من مصر.

أعناقهم، بحيث تجمد قدرتهم على الحركة وتجعل منهم مجرد مناوئين للنظام أكثر من كونهم يعبّرون عن توجه معارض.

والطريقة **الثانية** هي أن تكون المعارضة نفسها متورطة مع النظم القائمة، بحيث تبدو مستفيدة من الوضع القائم، وغير راغبة في تغييره بما يدعم المنطق الاستبدادي ويجذّره. وهنا تبدو المعارضة مجرد ديكور شكلي يضيف حيوية على النظام القائم، ويدعم شرعيته، بحيث يصبح نموذجاً لليبرالية باعتباره يقبل بوجود المعارضة، في حين أنه ـ فعلياً ـ قد قام بعملية غسل دماغ لهذه المعارضة، ودجّن قادتها، بحيث بدوا مجرد تابعين أكثر من كونهم مناوئين.

وفي كلا الحالين، تصبح المعارضة عامل دفع لاستمرار الاستبداد وترسيخه، بحيث تعطي النظام أكثر مما تأخذ منه، وذلك من منطلق أن أقصى طموحاتها هو نيل جزء من وهج السلطة ونعيمها، وليس تحقيق مطامح الناس وآمالهم.

ولسوء الحظ، فقد اجتمعت كلتا الطريقتين في الحالة المصرية، بحيث بدت المعارضة السياسية في مصر من جهة تعبيراً واضحاً عن حيوية المجتمع ـ أو هكذا تبدو ـ في حين أنها في الحقيقة مجرد تابلوهات فارغة لمضامين سياسية فقدت جدواها، وذلك في ظل هيمنة فئة بعينها على حلبة الحكم دون أن تتسع لتضم توجهات وتيارات جديدة.

وتحاول السطور القليلة التالية الاقتراب من هذا الوضع والتأصيل له، باعتباره قد يعد مدخلاً جيداً لفهم طبيعة النظام السياسي القائم في مصر، وكيفية استفادته من هذا الوضع المتردّي للمعارضة السياسية.

أولاً: طبيعة المعارضة في البيئة المصرية

تعرَّف المعارضة في أدبيات السياسة على أنها قوى (أحزاب) وجماعات سياسية تمتلك برنامجاً محدداً يهدف في الأساس إلى الوصول إلى السلطة، وتمتلك الأدوات التي تمكّنها من تحقيق هذا الهدف. وبالتطبيق على مصر، نجد أن المعارضة فيها هي أقرب إلى معارضة مرؤوس لتوجيهات رئيسه، فلا هو قادر على إثنائه عما يخطط له ويدور في رأسه، ولا هو يقوى على اقتلاعه من منصبه كي يحلّ محله.

والمعارضة في مصر بمختلف أطيافها تدور في الحلقة نفسها التي حددتها لها الحكومة، وتأبى أن تتعداها إلى أفق أوسع يضمن أن تشكّل تهديداً حقيقياً للسلطة، بشكل قد يدفعها إلى العمل على كسب شرعية مجتمعية تصبّ في مصلحة المواطن.

وربما لم تعرف مصر في تاريخها السياسي معارضة بالمعنى المعروف سوى في بدايات القرن العشرين أو ما يعرف في مصر بالعهد الليبرالي، حيث شكّلت المعارضة السياسية آنذاك قوة حقيقية تتبادل السلطة مع حكومات القصر والاحتلال على حد سواء.

بيد أن هذه المعارضة ما لبثت أن اختفت، وتمّ وأدها بعد قيام ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ بعامين حين ألغيت الأحزاب والنقابات وكل ما كان يشكّل تجمّعاً سياسياً، إيذاناً بتدشين مرحلة الحزب الواحد التي عرفها العالم النامي طيلة الخمسينيات والستينيات من القرن الفائت.

ويشير أحد تفسيرات ضعف المعارضة كفكرة في حدّ ذاتها في الحالة المصرية إلى أن مفهوم المعارضة يكتسي بطابع خاص أفرزته الطبيعة الجيوبوليتيكية لمصر التي فرضت قدراً من الهالة والهيبة على السلطة المركزية الحاكمة في مصر، وأضعفت إلى حدّ بعيد أي قوة مناوئة لها، بحيث بدت المعارضة وكأنها انتقاص من هيبة الدولة، وليس نظامها السياسي فحسب.

وبغضّ النظر عن اتفاقنا مع هذا التفسير التاريخي ـ على رغم وجاهته ـ يظل المحكّ في هذه المسألة ما هو قائم فعلاً. فعبر تاريخ مصر الحديث الذي بدأ قبل نحو ٢٠٠ عام، بدا أن هناك ميلاً مصرياً ـ فطرياً ـ نحو احترام القانون وسيادته على الجميع، خاصة من قبل مَن هم خارج السلطة، وذلك إلى الدرجة التي قد تؤدي إلى اختفاء أي صوت معارض، وكثيراً ما استغل النظام السياسي هذه الفكرة إبان الستينيات والسبعينيات لتوريط المعارضة في فكرة عدم الولاء الوطني والعمالة للخارج.

ووفق هذا المنطق، كان على المعارضة المصرية أن تبذل جهوداً قوية لمجابهة مثل هذه الأفكار، وإبراز مدى وطنيتها من خلال تبنّي شعارات أقرب ما تكون إلى الواقع الحياتي، بشكل انعكس على برامجها التي تشعبذت بقدر كبير من التركيز على البعدين الاجتماعي والاقتصادي.

كذلك ارتبطت فكرة المعارضة في الذهن المصري بقدر ملحوظ من السلبية واللامبالاة على المستوى الشعبي، وهي إن كانت حالة عامة في البلدان العربية، إلا أنها ملحوظة بشكل واضح في الحالة المصرية، بل إن بروزها في مصر يعد مفارقة في ضوء أمرين: **أولهما** أن مصر بلد ذو كثافة سكانية مرتفعة بشكل يفترض أن تزيد معه قوة المعارضة عطفاً على زيادة المنتمين إليها، و**ثانيهما** أن مصر هي من البلدان العربية الأولى التي تجذّر فيها مفهوم المعارضة، وإن ارتبطت بمقاومة الاحتلال. لذلك يبدو

غريباً أن تتسم المعارضة السياسية في مصر بهذا الضعف والتهرؤ، إن لم تكن هناك عوامل نفسية تقلّل من جدوى المعارضة وأهميتها.

الأكثر من ذلك أن المعارضة ـ كمفهوم سياسي ـ لا تلقى قبولاً كبيراً لدى قطاعات كبيرة من ممثلي المعارضة، ليس لعدم اقتناعهم به بقدر ما هو متداخل مع فكرة أحادية الرأي. فأغلب برامج المعارضة لا تطرح بديلاً للتعايش بقدر ما تحاول الاستئثار بالسلطة من أجل تكرار تجربة النظام القائم في التفرد بالقرار وعدم السماح بظهور كل ما هو مخالف، أي إنها مباراة صفرية، إما المعارضة أو النظام.

ثانياً: الوضع الراهن للمعارضة في مصر

تعاني المعارضة السياسية في مصر حالياً مأزقاً مزدوجاً، طرفه **الأول** يتمثل في حال الجمود الفكري والحركي الذي يسيطر على طبيعة الأحزاب السياسية المعارضة، والطرف **الثاني** ممثل في زيادة الضغط السلطوي والالتفاف على مطالب المعارضة بشكل جعل من العلاقة بين الطرفين علاقة تبعية أكثر من كونها علاقة أنداد.

ومن بين أكثر من ١٥ حزباً سياسياً في مصر يصعب الحديث عن وجود أحزاب معارضة حقيقية، سوى أربعة أحزاب فقط تمثل ـ نوعاً ما ـ شكل المعارضة في النظام السياسي المصري، وهي حزب الوفد، والحزب العربي الناصري، وحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، وحزب الأحرار.

ويمكن القول إن هذه الأحزاب هي الأعلى صوتاً، وليست الأكثر معارضة، فهذه الأحزاب تمرّ بدورة جديدة من الضعف والجمود، ليس على مستوى الأفكار فحسب، وإنما أيضاً على مستوى الآليات. ومن المفارقات أنه في الوقت الذي ينبغي أن تكون فيه شوكة هذه الأحزاب قوية وعصيّة على السلطة، ومحاولة استغلال موجة الضغط بشقيها الداخلي والخارجي في ما يخصّ مسألة الاصلاح، تجد هذه الأحزاب مجرد أشباح تطالب بإصلاحات تدرك جيداً أنها لن تتحقق، لأنها في الأساس وضعت نفسها في موقع الندّ مع النظام أكثر من كونها حركة ذات مطالب إصلاحية.

وفي معرض تحليلنا لهذا الضعف الذي يسيطر على القوى المعارضة في مصر، تجدر الإشارة إلى مجموعتين من العوامل، تتعلق **أولاهما** بطبيعة هذه القوى ذاتها، وتتمثل **الثانية** في ما فعله النظام بهذه القوى كي تصل إلى هذه الدرجة من الوهن والضعف.

وتتمثل **المجموعة الأولى** من العوامل في ما يلي:

١ ـ إن الأحزاب والقوى المعارضة هشّة وضعيفة ولا يتعدّى وجودها في الشارع المصري أكثر من المنتمين إليها والمعبّرين عن فكرها، وبالتالي فهي مجرد نقطة صغيرة وسط جموع المصريين الكثيفة، ما يؤثر بالطبع في مدى القدرة التعبوية لهذه الأحزاب، والضغط للمطالبة بأي تعديلات أو إصلاحات سياسية، ويتفوق عليها في هذا الشأن الحزب الحاكم (الحزب الوطني الديمقراطي) بما له من شعبية وجماهيرية، حتى وإن كانت مفتعلة، فالعبرة في وجودها وليس بشكلها.

٢ ـ إن مفهوم المعارضة لدى هذه الأحزاب قد انحسر وتجزأ حتى باتت معارضة لمجرد إثبات الحضور والرغبة في الظهور أكثر من كونها معارضة حقيقية تسعى لكسب السلطة وحصد مقاعد الحكم، فلم يعرف عن أي من هذه الأحزاب قدرته على تشكيل تهديد حقيقي للحزب الحاكم، وهو ما كشفته نتائج الانتخابات الأخيرة التي أجريت عام ٢٠٠٠ التي لم يتعدّ نصيب أي حزب من هذه الأحزاب فيها عشرة مقاعد من أصل ٤٥٤ مقعداً في البرلمان، وذلك على الرغم من توفر الفرص الملائمة ـ مقارنة بالانتخابات السابقة ـ لتحقيق نتائج أفضل كثيراً.

٣ ـ ارتضت أحزاب المعارضة ـ نتيجة لجمود النخبة السياسية ـ أن تلعب دور الوصيف في معادلة الحكم، حيث خلعت أحزاب المعارضة في مصر رداءها السياسي واكتست برداء سلطوي ـ طوعاً أو إكراهاً ـ سلبها القدرة على التعاطي مع الواقع السياسي القائم في مصر حالياً.

وعليه باتت علاقة النظام بهذه الأحزاب علاقة القائد والتابع، فحين يدعو الحزب الحاكم إلى حوار سياسي ـ شكلي ـ تتهافت عليه بقية الأحزاب طمعاً في نيل جزء من الكعكعة، أكثر من الرغبة في التغيير والإصلاح الحقيقي. ولذا لم يكن غريبا أن يستخف النظام بوزن المعارضة وقوتها، فتارة يمنّيها بحوار، وتارة أخرى يدير ظهره لها، وكأنه لم يرها من قبل. وعليه، تقع المعارضة السياسية في مصر بين شقّي رحى: النظام بقواعده الصارمة من جهة، والتأييد الشعبي من جهة أخرى.

أما في ما يخص **العوامل الأخرى** التي يسهم فيها النظام بتهميش المعارضة والتقليل من حجمها بشكل يضعف من قوتها، فتتلخص في التالي:

أ ـ لا يؤمن النظام في مصر بفكرة تداول السلطة، وعليه تصبح أفعال المعارضة كلها مجرد حرث في الماء، وتصبح فكرة المعارضة في ذهن النظام مجرد خدش في وجه تنّين، لا يؤلم ولا يوجع، ومدلول ذلك أن جزءاً كبيراً من قوة النظام

والحزب الحاكم في مصر مردّه إلى ضعف أحزاب المعارضة، وليس إلى قوة ذاتية يتمتع بها.

ب ـ ما زالت فكرة الدولة المركزية تسيطر على فكر النظام، بحيث تبدو أي معارضة له، وكأنها خروج عن سطوة الدولة وانتقاص لهيبتها ـ كما أوضحنا آنفاً ـ وهو ما لا يدع مجالاً لإمكانية قيام معارضة فاعلة، وجزء من تفسير ذلك مردّه إلى عدم ثقة النظام بنيّات المعارضة، حيث ينظر إليها ـ على رغم وهنها ـ باعتبارها مكمن التهديد الوحيد لشرعيته، أكثر من أي أخطار خارجية.

ج ـ نتيجة لما سبق، أصبح القمع والعنف من أكثر الوسائل نجاعة في كسر شوكة المعارضة وإضعافها، وأكثر من مرة استخدمت هذه الأداة في وجه تظاهرات وإضرابات قام بها بعض أحزاب المعارضة، وكان مصير البعض الآخر منهم الزجّ في السجون، ولو بشكل مؤقت بهدف الترويع.

ثالثاً: كيف ساهمت المعارضة المصرية في ترسيخ الاستبداد

كما سبق القول بأن المعارضة السياسية في مصر رسّخت الاستبداد ـ وما زالت ـ عبر كلتا الطريقين اللتين سبق شرحهما في بداية هذه الورقة، وهو ما يمكن توضيحه كما يلي، وفي ما يخص الطريقة الأولى هناك:

١ ـ ما زالت قوى المعارضة ضعيفة وتعاني اختلالات هيكلية واضحة تضعف من بنيتها وتؤثر في رسالتها الحزبية. ليس هذا فحسب وإنما أيضاً تبدو هذه القوى مثل الراغب في حصد المكاسب من دون مقابل، وهو ما يعني النظر بقوة إلى ما في يد السلطة من دون بذل الجهد والنفس لنيله، أي إنها مجرد دغدغة لمشاعر وأحاسيس النظام التي تبلّدت أصلاً، من دون وخز حقيقي قد يفيقه من غفلته ويدفعه إلى فتح آذانه لمطالب المعارضة.

والأكثر من ذلك أن أحزاب المعارضة ذاتها تعاني الأمراض والعيوب نفسها التي تطالب بالقضاء عليها، فعلى سبيل المثال، تظل هذه الأحزاب بعيدة كل البعد عن ممارسة النهج الديمقراطي، سواء في ما بينها أو داخلها، وحتى الآن ما زالت القيادات التي هي فوق الستين والسبعين عاماً تقبض على مقاعد القيادة في هذه الأحزاب، من دون وجود حراك سياسي حقيقي داخلها، بل هي أبعد ما تكون عن فكرة الخلافة السياسية التي هي في الأساس أحد مطالبها من النظام.

لذا لم يكن مستغرباً أن تتآكل القاعدة الجماهيرية لهذه الأحزاب بالتقادم، نتيجة لعدم وجود فرص حقيقية للترقي السياسي الذي قد يغري بعض الأجيال الناشئة

بالانضمام إلي مثل هذه الأحزاب. وعليه، تزداد مبررات النظام في تجاهل مطالب هذه الأحزاب كإرساء المبادئ الديمقراطية وتداول السلطة. . إلخ . ، طالما أن هذه الأحزاب لا تمارس هذه القيم في داخلها أصلاً، ما يسهّل مهمة النظام في وأد مطالب المعارضة وترسيخ تعنّته واستبداده بالكلمة والرأي، أي إن تعنّت النظام مع المعارضة يأتي مدعوماً بعوامل ضعفها وعدم تطابقها مع ما تطالب به النظام، وهو جزء من لعبة النظام المستمرة مع القيادات الحزبية ونظرته إليها.

لذا، فإن أي محاولة من المعارضة لجذب اهتمام النظام تواجه بالتجاهل التام، باعتبارها شيئاً لم يكن، دليل ذلك أن محاولات أحزاب المعارضة فرادى أو جماعات لتقديم وثائق إصلاحية للنظام باءت بالمصير نفسه، وهو التجاهل وعدم الاهتمام، وهو ما يعود في جزء منه إلى عدم اقتناع النظام بجدية هذه الأحزاب، ونظرته إليها باعتبارها من طينته نفسها، وإن أتت إلى السلطة فلن تسمح له بالاقتراب منها، أو الاستماع اليه، فهي ثقافة زرعها النظام وقد يحصد ثمارها إن استجاب لرغبات المعارضة.

٢ ـ ساهمت المعارضة المصرية ـ ولا تزال ـ في ترسيخ أوضاع القهر والاستبداد من قبل النظام، لأنها لم تفكر يوماً في العمل كتحالف واحد أو ائتلاف موحَّد، وهو، إن حدث، لا يكتمل نتيجة تضارب مصالحها، واتساع رقعة عدم الثقة بينها. فمنذ عام ١٩٨٧ وهناك صولات وجولات وتحالفات لأحزاب المعارضة، ولكنها لا تلبث أن تنفكّ وتتطاير مع أول إسفين يدقّه النظام بين أطرافها، وهو فعلها كثيراً إبّان الانتخابات التشريعية طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، وذلك إلى الدرجة التي جعلت البعض لا يستبعد إمكانية تحالف النظام ـ سراً ـ مع بعض زعامات الأحزاب للتنصّل من اتفاقاته مع الفصائل الأخرى، أي إن النظام قد احترف سياسية «فَرِّق تَسُدْ» لقطع الطريق أمام أي محاولة حزبية مشتركة قد تطالبه بإصلاحات دستورية تقلّل من امتيازاته ومكاسبه السياسية.

ولذا لم يكن غريباً أن تعجز قوى المعارضة على مدار عقدين من الزمن، هما عمر النظام الحالي، في خلخلته أو تغيير طريقة تفكيره تجاهها، بل إنها ـ نتيجة لما سبق ـ لم تشكّل يوماً مصدراً لتهديد شرعيته، ونتائج الانتخابات التشريعية التي تمّت خلال تلك الفترة خير شاهد على ذلك، وذلك من دون التعويل على تدخّل النظام فيها وتزوير نتائجها لمصلحته، فنحن نتحدث هنا عن ظاهرة تهرُّؤ وضعف تحالف المعارضة، أكثر من حديثنا عن قوة النظام.

٣ ـ يترسخ الاستبداد كلما أخفقت المعارضة في كسب مؤيدين لها أو متعاطفين معها والذي يعني في الجانب الآخر الانضمام إلى الحزب الحاكم وتوسيع قاعدته، حتى وإن كانت عضوية شكلية، وجزء كبير من مشكلة أحزاب المعارضة مع التأييد الحزبي، ليس لقوة الحزب الحاكم في جذب أنصار إليه بقدر ما هو مرتبط بضعف رسالة أحزاب المعارضة ذاتها، وذلك على رغم كونها تبدو ـ ظاهرياً ـ أنها تدافع عن مطالب الشارع وطموحاته، وهو ليس غريباً في ظل اقتناع جزء كبير من الشعب بأن المعارضة مهما فعلت فلن تَفتَّ في عضد النظام، ولن تصبح يوماً نداً أو غريماً له. ولعل أحد أسباب ضعف القاعدة الشعبية للأحزاب المعارضة هو أن هذه الأحزاب بمختلف توجّهاتها لا تهدف إلى توسيع هذه القاعدة بقدر انشغالها بمصارعة النظام ومحاولة النيل منه، أي إنها تنشغل بصراعها مع النظام على حساب بناء قاعدة جماهيرية تدعم موقفها وتتبنّى مطالبها، وهو مأزق تاريخي انعكس سلباً على ثقة الأفراد في إمكانية الانضمام إلى أي حزب سياسي، ويصبح البديل المناسب لهم هو الحزب الحاكم بكل امتيازاته ومنافعه.

أما في ما يخص الطريقة الثانية لترسيخ الاستبداد عبر المعارضة السياسية في الحالة المصرية، فيمكن الإشارة إلى ما يلي:

أ ـ جزء كبير من ضعف المعارضة في مصر هو أنها تبدو للبعض الغالب مجرد بديل أو نسخة مكررة من النظام القائم، سواء في الفكر أو النهج، فالأحزاب لا تسمع إلا لنفسها، وترى في وجهة نظرها الخيار الأصح من دون أن تترك الرأي أو الفرصة للشعب كي يقول كلمته، دليل ذلك أنه في الانتخابات البرلمانية الأخيرة لم تفلح أحزاب المعارضة بجميع أطيافها في حصد أكثر من ١٥ مقعداً من مقاعد مجلس الشعب (المجلس الأدنى) البالغة ٤٥٤ مقعداً، أي نحو ٣ بالمئة فقط، وذلك على الرغم من أن هذه الانتخابات كانت من أكثر التجارب الانتخابية نزاهة في مصر مقارنة بما سبقها، حيث تمّت تحت إشراف قضائي كامل، خاصة في دورتيها الأولى والثانية.

ب ـ لا يمكن إسقاط ذلك التحالف ـ غير الرسمي- بين قوى المعارضة، خاصة الأحزاب الثلاثة الكبرى (الوفد والعربي الناصري والتجمع)، والنظام للحفاظ على الوضع القائم، ليس لأنه أفضل الحلول لحياة سياسية هادئة فحسب، وإنما أيضاً لأن هناك خطراً يقف على بابيهما، وهو خطر «الإخوان المسلمين». وهذه فكرة لا تخلو من منطق وحصافة، فالنظام نجح بامتياز بتخويف القوى المعارضة من «عفريت» الإخوان، باعتبار أن إقرار الديمقراطية وتداول السلطة سيأتي بهم على الفور إلى مقاعد الحكم، وما يعنيه ذلك من إجهاضهم مفاهيم الديمقراطية والتداول بعد ذلك،

أي إنها ديمقراطية لمرة واحدة، بحسب ادعاء النظام. وقد نجح منظّرو النظام بزرع هذه الفكرة في أذهان أحزاب المعارضة، وباتت مسلّمة على ألسنة قادتها يرددونها في كل لقاء يجمعهم مع «الإخوان»، ويتحجّجون بها في وجه المحاولات «الإخوانية» لتشكيل جبهة موحدة في وجه النظام.

وما حدث في انتخابات ١٩٨٧ خير دليل على ذلك حين تحالف الإخوان مع حزب الوفد وحققا نتائج طيبة، ولكن النظام أبى أن يظل هذا الوفاق حياً لما يعنيه من احتمالات تمدده إلى بقية قوى المعارضة بما يهدد بقاء النظام ذاته.

من ناحية أخرى، تلعب أحزاب المعارضة على هذا الخوف ـ الموروث ـ لدى النظام من الإخوان، وتحاول التقرب منهم كلما تعنّت النظام مع مطالب المعارضة، وهو ما حدث إبان شهر آب/ أغسطس ٢٠٠٤ حين صاغت الأحزاب الثلاثة وثيقة إصلاح مشتركة، ودعت جميع القوى السياسية إلى المشاركة فيها بما يشمل الإخوان المسلمين أيضاً. وتظل الحال هكذا عالقة بين النظام والمعارضة على الشدّ والجذب في ما يخص الموقف من الإخوان المسلمين.

وتبعاً لذلك، يبدو أن كلا الطرفين، النظام والمعارضة، قانع بحاله، طالما أن الطرف الثالث (الإخوان) بعيد عن الملعب السياسي ولا يشكّل تهديداً لأي منهما.

من ناحية ثالثة، تبدو المعارضة في مصر ـ ظاهرياً ـ وكأنها جزء من النظام، ليس في طريقة تشكليها ونهجها الفكري فحسب، وإنما أيضاً على صعيد النيل من الآخر، فالمعارضة تنظر إلى النظام ليس باعتباره سالباً لحقّها في الحكم، كما هو الحال في بقية الديمقراطيات المعروفة، حيث تجتهد المعارضة لخلع من هو قائم، وإنما باعتباره مصدر شرعية لوجودها.

وعليه، تصبح محاولاتها للتودد من النظام أمراً ثابتاً في نسقها العقيدي، فالنظام من وجهة نظرها، وعلى رغم اختلافها معه، يظل الوحيد القادر على قيادة البلاد. نعم، يمكن معارضته والنيل من امتيازاته، ولكنه أيضاً يصدّ عنها خطر «الإخوان المسلمين» من جهة، ويواري سوأتها الشعبية من جهة أخرى، فعلى سبيل المثال تدرك المعارضة جيداً أنه لو حدثت انتخابات حقيقية وجادة، فستجد نفسها عارية في مواجهة التأييد الشعبي الملموس، سواء لبقايا النظام القائم أو للإخوان المسلمين، وستكون هي بالتأكيد الخاسر الوحيد في هذه الانتخابات. تأثير ذلك أن الاستبداد سيظلّ قائماً طالما بقيت هذه المعادلة المختلة تصبّ في مصلحة كلا الطرفين المعارضة والنظام، وبالأخص هذا الأخير الذي يستغل أوراق اللعبة جيداً، ويضغط بها كلما

لزم الأمر ذلك. لذا لم يكن غريباً أنه عندما دعا النظام إلى جولة جديدة من الحوار الوطني ـ المصطنع ـ مع بقية الأحزاب، لم يبدِ أي من هذه الأحزاب استهجانه للنظام لتجاهله الإخوان من فاعليات الحوار، بل إنه حتى لم يستكمل هذه الفاعليات، وكانت هذه الجولة مثل سابقاتها مجرد استغلال لنهم المعارضة المتكالب على الجلوس مع قادة الحزب الحاكم على طاولة واحدة، فضلاً عن كونها مجرد استهلاك محلي لضغوط خارجية.

رابعاً: مستقبل دور المعارضة في مواجهة الاستبداد

قبل التعرض لما يجب أن تكون عليه المعارضة في مصر من أجل مواجهة ملامح الاستبداد والتعنت في النظام القائم، يجدر بنا التعرض لطبيعة العلاقة الموجودة بين النظام المصري وقوى المعارضة بشكل عام. ولعل أقل ما يقال في هذا الشأن هو أن أحزاب المعارضة المصرية الرئيسية قد ولدت من رحم النظام، فمن المعروف أن التجربة الحزبية التي بدأت في مصر قبل نحو ربع قرن جاءت من قمة الهرم السياسي، أي من النظام باعتبارها «منحة أو هبة» من الحاكم، ممثلاً في إنشاء الرئيس الراحل أنور السادات فكرة المنابر التي تحولت في ما بعد إلى أحزاب سياسية عام ١٩٧٧.

وإذا كانت النشأة لا تمثّل محكاً في قوة الأحزاب أو ضعفها، فإنها أثرت بالطبع في علاقة المعارضة بالنظام، ما أدى ـ في تقديرنا ـ إلى نتيجتين سلبيتين: **أولاهما** ضعف التأييد الجماهيري الذي قد يُمنح لهذه الأحزاب، باعتبارها امتداداً للنظام أو مجرد واجهة لتجميل صورته. و**ثانيتهما** فقدان هذه الأحزاب القدرة على الوقوف في وجه النظام، باعتباره كان سبباً في وجودها أصلاً.

فضلاً عن ذلك، استطاع النظام أن يدجّن المعارضة السياسية ويقلّم أظفارها، بحيث تبدو مستأنَسة مسالمة، ترضى بما تقدّمه لها الحكومة من اهتمام ومتابعة، كالاشتراك في بعض المناسبات الفكرية والسياسية، وهو ما يجمّل صورة النظام أكثر مما يخدم المعارضة، وهي في ذلك تبدو مجرد تابع وليس معارضاً يطمع في كرسي القيادة. وهو ما انعكس بالسلب على قيادات المعارضة السياسية في مصر، حيث غابت طموحاتهم ودمّرت توقعاتهم بإمكانية لعب دور سياسي بارز، يعوّض حال الجفاء التي عاشتها المعارضة على مدار ربع قرن، وبات الحصول على منصب في الحكومة أقصى ما يطمح إليه قادة أحزاب المعارضة.

فضلاً عن ذلك، لم يتعود النظام في مصر على أن يسمع للمعارضة، ليس لرفضه مبدأ الاستماع باعتباره نوعاً من التجاوب مع خارجين عن النظام فحسب،

وإنما أيضاً لعدم اقتناعه بإمكانية تشكيل المعارضة خطراً حقيقياً قد يأكل من شرعية النظام أو يضعف قوته. وأتصوّر أن يظل النظام على حالته هذه طالما ظلت المعارضة المصرية راضية بحدود الدور الذي رسمه لها هذا النظام.

بيد أنه يمكن المعارضة التقليل من هذه العلاقة غير المتكافئة مع النظام وكسر حال القهر واحتكار السلطة في مصر عبر ما يلي:

ـ أن يصبح هناك تحالف أو ائتلاف للمعارضة، فقد ثبت عملياً فشل أي من الأحزاب المعارضة في حصد مكاسب فردية في مواجهة النظام. ففي ظل حالة الترهل التي تسيطر على الأحزاب، يظل الائتلاف مطلباً مهماً وملحّاً لتشكيل جبهة مناوئة للنظام الذي يستفرد بها كلما تفككت أواصر العلاقات بينها وبعضها مع بعض. ولا مانع من أن يضم هذه الائتلاف أفراداً عاديين لا ينتمون إلى حزب بعينه، بقدر ما هم مؤمنون بحتمية التغيير لما هو أفضل. وأعتقد أن هذه قد تصبح أول خطوة لكسر احتكار السلطة، وذلك بالنظر إلى الحالة الفئوية التي تسيطر على القوى المعارضة في مصر وتقلل من قوتها.

ـ انطلاقاً من الخطوة السابقة، أرى ضرورة في أن يصبح هدف هذا الائتلاف المعارض هو مقعد القيادة، وليس مجرد التمسح به، أي أن تصبح السلطة مطمعاً حقيقياً جديراً بالسعي إليه وتقديم القرابين فداءً له، فجزء كبير من ضعف تأييد الشعب المعارضة، هو إيمانه بعدم قدرتها على زحزحة النظام عن موقعه، أو ثنيه عما يقوم به على مستوى السلطات الرسمية.

ـ أن يستتبع هذا الهدف سعي دؤوب لتشكيل قاعدة جماهيرية حقيقية تدعم مطالب ائتلاف المعارضة، وتصبح وقوداً لمطالبها، وهي بذلك في حاجة إلى أن تخرج أحزاب المعارضة من عباءتها التقليدية الممزوجة بالجفاء والبعد عن نبض الشارع، وأن يصبح لها وجود حقيقي بين مختلف طوائفه بشكل يؤجج مطالب التغيير ويضفي عليها زخماً شعبياً. وقد تدعم ذلك حالة الاحتقان الموجودة في الشارع المصري التي تتزايد كل يوم مع تراجع معدلات الأداء الاقتصادي وتفاقم المشاكل الاجتماعية والاقتصادية.

ـ أن تتخلص أحزاب المعارضة، كل على حدة، من عيوبها التقليدية المرتبطة بالانحسار المؤسسي والهيراركية الجامدة وضعف الحراك السياسي وتقلص الترقي الحزبي، لأنها تصبح بذلك مطمعاً لكل من يرغب في دخول حلبة العمل السياسي، والتخلص من عيوبها يتيح لها ألا توجد مدخلاً للنظام لاتهامها بعدم الديمقراطية والاستبداد السياسي في التعاطي مع أعضائها.

وأخيراً، أرى أن هناك فرصة حقيقية من الآن وحتى الانتخابات المقبلة في عام ٢٠٠٥ من أجل إنجاز ما سبق، خاصة مع ازدياد الجدل حول ضرورة إدخال تعديلات دستورية حول تداول السلطة وتحديد سلطات رئيس الجمهورية.

ولعل هذه قد تصبح الفرصة الأخيرة للمعارضة السياسية في مصر كي تحقق حلمها التاريخي بتداول السلطة، وذلك قبل أن يطغى سيناريو التوريث، وتظل المعارضة ـ لعقود أخرى جديدة ـ تلهث وراء التعديل الدستوري من دون أن تطوله.

الفصل الخامس عشر

(١)
الدين والسياسة.. أية علاقة؟: تجربة حركة العدل والإحسان في المغرب

محمد همام(*)

تقديم: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية

ما أعظم الخطأ الذي نقع فيه حين نكتب الكلمة، ثم لا ننشرها، أو نعلن الرأي ونوجّه النقد في ملإ صغير، ثم لا نحفل بإعلانها على الملإ الأكبر. أحسست بكل هذا من خلال تجربة نظرية وعملية ومتابعة يومية للشأن الإسلامي، في الجامعة وفي خارجها.

فلقد اكتشفت أن التيار الاسلامي في المغرب في عمومه يجمع تحت عباءته الكثير الكثير من عناصر العزلة والمقاطعة في الخطاب، والتشدد والقسوة والإسراف في فرض القيود، وهو تشدّد له ارتباط وثيق بالخلفيات النظرية والفكرية والأساليب التنظيمية التي تشتغل بها الحركة الإسلامية المغربية.

فالغضب الذي تبثّه الحركة الإسلامية المغربية في أتباعها كان، وسيظل، ذا آثار

(*) باحث وكاتب أكاديمي ـ أغادير ـ المغرب.

مدمّرة ووخيمة على واقع هذه الحركات ومستقبلها؛ فالغضب يدعو إلى رفض الواقع وتعجُل التغيير وتجاهُل كل الضوابط العلمية والأخلاقية والسياسية التي تحكم كل عملية تغييرية.

وعليه، فإنا نذهب إلى أن مسؤولية ترشيد الحركات الدينية ونقدها، وبقسوة، لم يعد أقل أهمية ولا ضرورة من مسؤولية الدعوة والترويج للإسلام ومبادئه وحضارته، وكذا من التعاطف معها في محنها الكثيرة.

ومسؤولية النقد الذاتي تواجه القائمين بها متاعب دقيقة تحت وقع الألسنة الحداد للغاضبين من الأتباع، من أهل الحماس والاندفاع، بدعوى التساهل أو الترخيص أو الخنوع أو الخيانة أو هدم الإسلام تحت ستار «النقد الذاتي» و«العقلانية» و«المنهج العلمي».

كما أن مهمة الترشيد والنقد عند خصوم الحركة الاسلامية، هي، في الأخير، رافد أكثر ذكاء وأشد مكراً من روافد «الرجعية» والأصولية». وفي اعتقادهم ليس تيار النقد والمراجعة في صفوف الحركات الإسلامية إلا الوجه الآخر لكتيبة الغضب والرفض والظلامية والعدوان على الآخرين.

فلهؤلاء وأولئك نقول إن منهجنا النقدي الجذري هو اختيار نظري وفكري صريح يهدف إلى المساهمة في ترشيد مسار الحركة الإسلامية لتكون قوة دفع إيجابية وفاعلة بما يخدم مصالح أوطانها والأمة بعامة، وتجنيب هذه الحركة، كقوة اجتماعية معتبرة، أن تتأسس على ركام من الأخطاء والخروقات، بما يأتي على الأخضر واليابس، ويضرّ بالمجتمع والأمة في الوطن الإسلامي.

وإن إتقان فنون التهريج السياسي، وشدة الصياح بالشعارات الغاضبة التي تفتح أمام الناس أبواب آمال كاذبة، على رغم أنها تسهل السيطرة على عواطف الجماهير ونفوسها، والتحكم في حركتها وتوجيهها، وشلّ قدرتها على التفكير الحر، والتصرف الواعي والمستقل، كلها ليست إلا سبلاً انتحارية لا تحُقّ حقاً ولا تزهق باطلاً.

فلا بد من أن يرتفع صوت هادئ وعاقل ورشيد وسط الصخب المجنون، وأن تقال كلمة حق على رغم ما يمكن أن يسبب ذلك من موجات التشويه والتجريح والاتهام والإدانة الظالمة. فالإسلام جاء للارتقاء بالإنسان وفتح نوافذ عقله على ملكوت الله، وهو الذي يفتح آفاق النفس السوية على مودة الناس، وهو في الأول والأخير رحمة للعالمين.

وفي إطار المحور الذي اقترحه القائمون على «مشروع دراسة الديمقراطية في

البلدان العربية» لمدارسة ظاهرة «الاستبداد والتغلب»، سنحاول الوقوف على مفاهيم الاستبداد ومظاهره الفكرية والتنظيمية من خلال دراسة حالة بعينها، وهي المتعلقة بجماعة العدل والاحسان المغربية، كأكبر حركة دينية في المغرب، وهي الأبرز في الخطاب السياسي المغربي، على رغم مقاطعتها المشروع السياسي الرسمي، لنبرز أن سطوة الاستبداد ونسقه جاثمان على القوى السياسية والاجتماعية، وأنهم يعيدون إنتاجه، أو إبرازه في صور وطبعات مختلفة.

مدخـــــل

ارتبطت جماعة العدل والإحسان بمؤسسها ومرشدها الروحي الشيخ عبد السلام ياسين، صاحب الإنتاجات الفكرية الغزيرة، والمتقن للغات أجنبية متعددة. وتستمد الجماعة أصولها وشرعيتها أيضاً، في نظر أتباعها والمتعاطفين معها كبقية الحركات الإسلامية التي عرفها المغرب، من دعوة الرسول (ﷺ)، كما تؤسس لتاريخيتها من حركة النضال الوطني ضد الاستعمارين الفرنسي والإسباني الذي تزعمته الحركة السلفية الجديدة بالتأطير والتحريض.

ومع دخول مرحلة الاستقلال وما بعدها وتطور العمل السياسي والثقافي في المغرب، تصورياً وتنظيمياً، برزت جماعات إسلامية، وجمعيات ثقافية ودينية، تستمد برامجها من خصوصية المغرب التاريخية والسياسية والمذهبية. تطورت هذه الجماعات والجمعيات إلى أن أصبحت اليوم حركات ذات اعتبار اجتماعي وسياسي وثقافي مهمّ في مغرب اليوم.

وتأتي جماعة العدل والإحسان في مقدمة هذه الحركات، كماً وكيفاً، من حيث قدراتها الكبيرة على الحشد والتنظيم، ويكاد فصيلها الطلابي يسيطر على جلّ الجامعات المغربية، ويمتاز زعيمها الروحي الشيخ ياسين بجاذبية وسحر سياسيين عند عموم الناس في المغرب وخارجه، لما أظهره من صلابة سياسية وممانعة ذاتية رهيبة وجرأة نادرة؛ كل هذا يرشحها في نظرنا لتكون أبرز نموذج لدراسة الحركة الإسلامية المغربية من حيث مفاهيمها ومرجعياتها النظرية وأساليبها التنظيمية.

أولاً: خصوصيات جماعة العدل والإحسان

يواخذ الخصوم السياسيون على الجماعة ارتباطها المتين بالشيخ ياسين كمرجعية فكرية وحيدة، أو ما يسميه أعضاؤها بـ «المشروع المنهاجي». ويلاحظ أولئك الخصوم أن الشيخ ياسين يقف على أرضية صوفية، ويدققها الخصوم السلفيون عندما يعتبرونها طرقية وبدعية، تمتاح من الطريقة البوتشيشية؛ هذه الأرضية الصوفية التي يؤسس

عليها الشيخ ياسين الجماعة يصعب رصدها وإخضاعها لمعايير ومقاييس علمية أو عملية واضحة أو متعارف عليها. ويرى آخرون أن هذا الجو الصوفي أتاح للتنظيم فرصة تحويل الأعضاء إلى مجرد «ذاكرين» و«ذاكرات»، يسهل الزجّ بهم في متاهات سياسية غير محسوبة ولا معقلنة، تغيّب آليات العمل السياسي وضوابطه.

إلا أن أفراد الجماعة والمسؤولين فيها يدفعون تلك التهم بدعوى أن تصوّفهم من النوع السنّي المقبول عند عامة المسلمين، وأن ما يذكروه عن الشيخ من خوارق إن هي إلا كرامات لا تخرج عن كرامات الأنبياء والأولياء والصالحين مما عرفه تاريخ المسلمين، وتصدّقه مصادرهم المرجعية، خاصة الروايات الحديثية والآثار الكثيرة المروية في الموضوع.

ولكن ما يترتب عن هذا التصوف، سواء كان سنّياً أو بدعياً طرقياً، في نظر آخرين، هو الأخطر. فالشيخ ياسين تشرّب الفكر الصوفي، فأسقطه بشكل آلي على العمل التنظيمي والسياسي، فأصبحت عقلية الشيخ المربّي[1] داخل عالم «الذكر» و«التعبد» تتحكم في مسار الجماعة الفكري والتنظيمي السياسي، فتكونت تدريجياً عقلية الشيخ المرشد الذي يصبح في النهاية مستبداً، لا تردّ كلمته، ولا دور هناك للأعضاء الآخرين مهما علا شأنهم الفكري أو السياسي. فالتماهي بين المرجعية الفكرية الصوفية والأداء السياسي داخل الجماعة خلق، في نظر الكثير من الملاحظين، جواً من التبعية العمياء، وكرّس الركود المعرفي، والإبداع الفكري داخل الجماعة، بل بدأ يخلق أزمة تنظيمية واختناقاً سياسياً. فلما تكون المرجعية الفكرية مكتملة والمشروع التغييري المنهاجي جاهزاً، تموت روح الإبداع والمساهمة المؤثرة، والإمكانات الاقتراحية المتعددة.

ثانياً: البنية الفكرية للجماعة ومفاهيم الاستبداد

لقد تسربت إذاً المفاهيم الصوفية التعبدية إلى جوهر الممارسة الفكرية والإدارية والسياسية للجماعة، فالشيخ ياسين هو المرشد والمنظّر والمفكروالمسؤول، مما يحيي، في نظر الملاحظين، الفرد المستبد الذي حكم الدولة الإسلامية في التاريخ، والذي يحكم اليوم كثيراً من البلدان العربية. إن الوجود بالنسبة إلى أفراد الجماعة في ظل هذا التوجه الصوفي، أصبح يعاش وجدانياً، أكثر مما هو مصنوع ومنظّر له عقلياً. فخطاب العضو/ الذاكر يرزح تحت عبء انفعالاته التي تفيض على الواقع، فتلوّنه بصبغة عاطفية وذاتية واضحة، بل يغرق هذا العضو/ الذاكر في نوع من التفكير

---

(١) انظر: عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً**، ط ٢، ص ٦٣.

السحري والمثالي كوسيلة وحيدة ومتبقّية للخلاص من المأزق والتصدي لـ «الطاغوت» الذي تعتبر الجماعة نفسها نقيضاً له. إن هذا التوتر الانفعالي الذي تسكنه روح استبدادية واستلابية، بقدر ما يخلق عقبات معرفية متفاقمة لدى الأعضاء الذاكرين، بقدر ما يتحول إلى نكوص ذاتي يعطّل قدرات الأفراد الموضوعية في التحليل.

هذا الانهيار الذاتي والنفسي تدعمه «سياسة تربوية صوفية» عنيفة، مما تنهجه الجماعة، ويميّزها من باقي الحركات الدينية في المغرب. فالملتحقون بالجماعة، خصوصاً من الشباب، تلاميذ، طلبة . . . مطالبون بتلاوة عدد هائل من الأذكار والصلوات التطوعية والشعائر التعبدية المثقلة بأرقام خيالية.

ويتمّ المزج في هذه الحالة بين العبادة والتربية في معادلة يعتبرها البعض غريبة، أي كثرة العبادة بمعناها الصوفي الرهيب الذي يعطينا تربية سليمة، بل إن البعض يتطرف في نقد الجماعة في هذه النقطة، ويشبّهها بالخوارج الذين لم يكونوا يتساهلون في العبادات، فلا يفرّطون في الصيام والقيام والمحافظة على الصلوات، لكن ذلك لم يعصمهم من التورط في أحداث مؤلمة معروفة في تاريخ المسلمين. فالأمر إذاً يتطلب التمييز الواضح بين العبادات الثابتة قطعاً بالنص القرآني عند غالبية المسلمين، وفكر المسلمين وتجربتهم، مما يستوجب وقفات نقدية وتقويمية.

١ ـ التفكير الخلاصي عند الشيخ ياسين وإنتاج الاستبداد

ينطلق الشيخ عبد السلام ياسين من اقتناع راسخ، وهو مشروعية العمل الصوفي، ثم إن المنهج الصوفي هو المنهج الوحيد الكفيل بإنقاذ المسلمين من التخاذل والانحراف. فالشيخ ياسين يؤكد أكثر من مرة على أنه وجد الحق مع الصوفية، وأن غيرهم من الحاملين رسالة الإسلام لا يجدون الحق ولا يقتربون منه إلا بقدر اقترابهم من التصوف، فرجال الشريعة دون رجال التصوف معرفة وإدراكاً.

والفكر الصوفي لمّا يخضع إلى عمل تنسيقي وفق مقتضيات تنظيمية وواقعية يتحوّل إلى «المنهاج النبوي» الذي سيصبح علامة بارزة في عناوين الشيخ الفكرية، مثل كتبه: **الإسلام بين الدعوة والدولة**: **المنهاج النبوي لتغيير الإنسان**، و**الإسلام غداً**: **العمل الإسلامي وحركية المنهاج النبوي في زمن الفتنة**، و**المنهاج النبوي، تربية وتنظيماً وزحفاً**.

فالمنهاج النبوي الذي يؤسس عليه الشيخ ياسين مشروعه في التغيير يقوم على خصال عشر تقوم بدورها على أسس ثلاثة، هي: الصحبة والجماعة والذكر والصدق. يقول الشيخ ياسين متحدثاً عن تجربة أبي حامد الغزالي في كتابه **المنقذ من**

الضلال: «عرض علينا أزمته النفسية وتخبّطه مع مذاهب عصره حتى يئس منها جميعاً. كان يطلب الحقيقة، فلم يعثر عليها إلا في التجربة الشخصية على المنهاج النبوي؛ وجدها في الصحبة والمبايعة والذكر؛ وجدها عند أهل الطريق، أهل المنهاج النبوي والمحجة البيضاء»[٢]. فهو يجعل أهل الطريق، وهم الصوفية، أهل المنهاج النبوي، فيتضح بذلك أن المنهاج النبوي يقصد به الشيخ ياسين الطريقة الصوفية؛ يقول: «نعم إن المنهاج الصوفي قد يحتاج إلى تكميل لكي يطابق المنهاج الجهادي، لكنه وحده يدلّك على منبع الإرادة، وأصل الحركية الإيمانية لأنه يضعك أمام الموت، ويحدثك بمنهاج القرآن عن النبإ العظيم وعن مصيرك، ثم يرشدك إلى الهداية، وإلى الولي المرشد.

المنهاج الصوفي وحده يكشف لك مشتبكات الآيات في قرآن ربك، وفي ملكوت الله في الآفاق، وملكوته في نفسك. وهو وحده يحدثك عن الغيب، ويزجّ بك في عالم الغيب حتى يكون لك إيمان يقيني بالغيب، وينفتح لك بذلك باب الفهم في القرآن، وتسلك الطريق لتحقق قابليات كمالك الذي من أجله خلقت، حيث يكون الله تعالى، جلّ وتبارك اسمه ولا إله غيره، عينك وسمعك ويدك ورجلك. المنهاج الصوفي يدلّك على المحجة البيضاء التي تلحقك بموكب الأنبياء خالداً في رضى ربك، ويجمع لك شتيت الجهد، ويقرّب لك المطلب البعيد، إذ يجمع همتك على محبة متبوع ناصح، وولي مرشد، وأنت بعدها إما أن تجد نفسك في ظروف فتنة ما كلفك الله بمناهضتها وحدك، وأفسح لك مجال الفرار بدينك، فتسلك سبيل الخلاص الفردي، وإما أن تتسامى إلى مقام وراءه أولو العزم من الرسل، فتلتمس جهاداً، وتجتهد بخلاص الجماعة وتصل الصحبة بالجهاد»[٣].

فالشيخ ياسين إذاً مقتنع بمنهاجه الصوفي، وهو، في نظره، الموصِّل إلى الحق والمخلص من الأزمات والفتن. والمطلوب من كل عضو ملتحق أن يدرك فضل هذا المنهاج: «فمن لقي رجلاً كاملاً يلقّنه: لا إله إلا الله يزرعها في قلبه، بما أوتي من روحانية مهيمنة ويسقيها بسرّه من غيب الغيب بمدد الله تعالى، وكان مريداً محباً يتلقّى بصدق، فذلك أحرى به أن تنمو نبتته وتترعرع وتؤتي أكلها فلاحاً ونورانية وحياة. ومن ذكر الله يبغي أجراً وثواباً، فله عند الله ما ظنه، وأن الله عند ظن عبده كما أخبرنا. يرجع الأمر إلى الصحبة صحبة عارف بالله حي يسعى، تلقاه وتجلس إليه وتحبه وتتلقى من مدده حتى يحصل لك هذا الميلاد الروحي الذي كثيراً ما يتحدث عنه

(٢) عبد السلام ياسين، **الإسلام بين الدعوة والدولة**، ص ٣٤٦.

(٣) عبد السلام ياسين، **الإسلام غداً**، ص ٤٧٧.

الصوفية، ويحسب الخلي أنهم حالمون، وهم والله أهل الحق، أهل القرآن، أهل الله. ومن لم يسع لتجديد إيمانه تصديقاً لقول رسول الله (ﷺ)، ولا للحياة الحق، فله تعزية ابن الفارض على نفسه الميتة»[٤].

وقد أظهر الشيخ ياسين إعجاباً خاصاً بالتجربة الصوفية لأبي حامد الغزالي، ففي نظره «لقد كتب الغزالي كتباً كثيرة، وبسط في إحيائه طريق التزكي وطلب الآخرة. اشتد في ذلك على نمط السلوك بالمجاهدة وطلب الأسوة من رسول الله (ﷺ) وصحبه، طاوياً أربعة قرون ونيف، لكنه ما انفك تلميذ الأجيال الصوفية الذين سبقوه؛ أخذ عنهم الزهادة، وأخذ عنهم الخلوة التي تمتد العمر كله، لكنه قال كلمة الحق، وبلّغها أحسن التبليغ حين دلّنا على أصحاب الحق، وأعلن أنه وجد الحق مع الصوفية بعد بحث وطلب جادين»[٥]. ويؤاخذ بعض المفكرين الإسلاميين الشيخ ياسين على استلهام تجربة الغزالي. فعلى رغم أنهم يقرّون بنبوغ حجة الإسلام وعبقريته وكفاءته في منازلة المتفلسفة، إلا أنه في نظرهم لم ينجُ من شطحات الصوفية، ومن سطوة بعض مفاهيمهم التي يرونها مخالفة لفلسفة الإسلام في الحياة.

فراشد الغنوشي يرى أن موقف الغزالي «اتخذ منطلقاً لتدمير الفكر الإسلامي ولسيادة التقليد والمناهج الإشراقية والغنوصية التي تصادر الفكر وتصادر العقلانية لحساب التصوف الأعجمي»[٦]. ولكن الشيخ ياسين يردّ على هذا الادعاء معتبراً «الغزالي وجهاً بارزاً من وجوه المؤمنين الداعين إلى الله المجددين. ومن فلاسفتنا المعاصرين من يتهمه بأنه كان سبباً عظيماً من أسباب تدهور المسلمين، لأنه صرفهم عن الحياة العامة، ودلّهم على الخلاص الفردي والتزكية الفردية. ونخشى أن يكون تهافت هؤلاء أكثر من تهافت الفلاسفة الذين سبقوا الغزالي وعاصروه، فاستحقوا منه نقداً حارب فيه عالم المسلمين خصومه بأسلحتهم»[٧]. ويضيف الشيخ ياسين مدافعاً عن تجربة الغزالي: «وقال كلمة الحق حين حدثنا عن تجربته بصدق، وقال: «حدث لي كذا وكذا، ورأيت كذا وكذا». ومثل هذه الشهادات قليلة في تاريخنا، لأن كثيراً من أصحابها يكتمون الأسرار مخافة فتنة الناس. ولو فعل كل جيل ما فعله أمثال الغزالي وسيدي عبد العزيز الدباغ الأمي والإمام الشعراني، لاحتفظ المسلمون باللب الذي لا تسعه السطور إلا إشارة، ويسعه قلب العبد المؤمن الذي تصحبه، فيصيبك من صدقه

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٦) راشد الغنوشي، **حوارات قصي صالح درويش**، سلسلة الحوار؛ ١٠ (الدارالبيضاء: منشورات الفرقان، [د. ت.])، ص ١١٨.

(٧) ياسين، **الإسلام غداً**، ص ٤١٧.

ما يصيبك، وتتعلم منه إن ذكرت الله صادقاً في طلبك»[٨]. أما راشد الغنوشي، فيعتبر تجربة الغزالي معرقلة لمدرسة الشرع والعقل، ويرى بأن الذين «جاؤوا بعد الغزالي، من ابن رشد وابن تيمية وابن خلدون، حاولوا أن يعيدوا إلى العقل المسلم فعاليته، ولكن يبدو أن حضارة الإسلام كانت قد أخذت طريقها إلى الانحدار. ولم يستطع هؤلاء الرواد الكبار أن يوقفوا حركة التدهور التي اجتمعت ظروف كثيرة وجملة من العوامل السياسية والاقتصادية لدفع مسار الأمة الإسلامية إلى التدهور. ولا شك في أن الغزالي فلسف هذا التدهور، وأعطى لجملة ظروف الانحطاط التي كانت قد توفرت تبريراً كافياً للتوجه نحو التدهور. وأصبح المسلمون يسيرون قدماً نحو التدهور وهم مرتاحون، يقرأون كتابات الغزالي ويجدون فيها المبررات الكافية لمصادرة نشاط العقول في الميدان النظري وحتى في ميادين العلوم»[٩].

ويؤاخذ الخصوم الشيخ ياسين على هذا التماهي الصوفي، واستثمار مفاهيم التجربة الصوفية في العمل التغييري، مثل مفهوم «الخلوة»، وهي رائجة كثيراً في كتابات الشيخ ياسين. وقد تمتد الخلوة العمر كله بحسب تعبيره، ثم يؤاخذونه على تعصّبه على علماء المسلمين من غير الصوفية. ففي نظره «إنْ كتب الله لعلماء الشريعة خيراً بعث لهم الشك في نفوسهم، وطلبوا الحقيقة، فما يجدونها إلا عند الصوفية»[١٠]. فالركون إلى المتصوفة لإدراك الحقيقة، يراه البعض، خروجاً عن منهج التعلم والتعمق في الدين. ثم إن الصوفية تعلو عند الشيخ ياسين لتصبح «محجة بيضاء» مصداقاً لقول الرسول (ﷺ): «تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك. وفي نظر الشيخ ياسين: «فاللقاء على المحجة البيضاء يتم دائماً بشروط الصوفية، والانبعاث الإسلامي يتم دائماً على يد الصوفية»[١١].

هذا التصور يعترض عليه الكثيرون ممن يرون الصوفية مجرّد معول من معاول الهدم في المجتمع الإسلامي، بما عمّقوا فيه من بدع وخرافات وروح انهزامية مميتة تقضي على الشخصية القوية للمسلمين. يقول راشد الغنوشي: «كان هناك تحالف حقيقي بين المؤسسة السياسية المستبدة، وبين التقليد في المستوى الثقافي وغلق باب الاجتهاد، وبين الصوفية الغالية المتطرفة التي ألغت دور العقل لحساب الاذواق والأحاسيس والارتماء في فضاءات روحانية لا قرار لها ولا مقاييس فيها»[١٢].

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

(٩) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٠) ياسين، المصدر نفسه، ص ٧٨٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٨٠.

(١٢) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

فالملاحظون يرون أن العلاقة التبعية بين الشيخ والمريد أصبحت واقعاً معاشاً داخل جماعة العدل والإحسان، إذ يتحول عندها العضو المنتظم إلى مريد صالح مطيع. وهذا ما يزكّيه قول الشيخ ياسين: «إن المريد ينتسب للشيخ يطلب الوصول إلى الله، ويطلب الفتح؛ هذا مطلب مشروع مقبول في حق المبتدئ، وهو مطلب شامخ تهون معه كل تضحية، وكل تخلّ عن الذات، لكن الشرط الغامض هو أن يكون بين يدي الشيخ كالميت بين يدي غاسليه»[١٣]. فهذه الحالة يراها الكثيرون، حالة نفسية مرَضية، تؤسس لحالة استلاب وتماهٍ بين الشيخ والمريد في أقصى درجاتها، هذا الاستلاب يتم من دون عنف ظاهر، بل خلال رغبة مفرطة من المريد للذوبان في عالم الشيخ، مرة بالتقرب من أسلوبه الحياتي، ومرة بتقمّص شخصيته وتبنّي قيمه ومثله العليا، والترويج لأفكاره والتعصب لها. ويصبح الأمر خطيراً، من الوجهة السيكولوجية، لما يرى المريد في هذا التقرب وهذا التبني والتماهي حلاً لمأزقه الوجودي، واحتماء من تسلط الحاكم وسياط التفاوت الاجتماعي، فيرتقي عندها المريد إلى مرتبة ترضيه وتبث في نفسه الكبرياء وتعيد إلى ذاته المقهورة اعتبارها.

إن المريد في هذه الحالة لم يعد أمامه من مثال حياتي ومن معيار لتحقيق الذات سوى أسلوب حياة الشيخ/ المربي، حتى إن هذا المريد/ العضو لم يعد يقتنع بالنضال داخل جماعته من أجل قيم الحرية في التفكير والتعبير والنصح والتوجيه، وهي مطالب قد يضحّي بحياته من أجلها خارج الجماعة وضد خصومه السياسيين. إن المريد يقع ضحية في الأخير لعملية غسل دماغ مزمنة تنجز عبر آليات تربوية ووجدانية ذات فعالية شديدة، عندها تتحطم هذه الذات كوجود تحت مطارق استبداد رهيب وعنيف.

إن الطريق إلى الله وفق البنية الفكرية الصوفية يمرّ، في نظر الشيخ ياسين، عبر قنطرة الشيخ المربي، ولا سبيل غيره. فمن لا شيخ له، فهو بعيد عن طريق الله، هذا ما قد يفهمه البعض من كلام الشيخ ياسين. فربما هذا ما جعل الغنوشي يؤكد أن «دين الإسلام بالذات كما قرره علماؤه يمثّل العقل فيه الطريق إلى الله سبحانه وتعالى، فلا دين لمن لا عقل له، ولا دين لمن لا حرية له، وبالتالي فالقرآن كله دعوة للتفكير، دعوة للتفلسف، دعوة للخروج من حياة التبلد والتسليم والتقليد. وقد أجمع مفكرو الإسلام بأن لا دين لمقلّد، فشهادة الإسلام هي ثمرة تفكير ومعاناة وقناعة شخصية، إذ أشهد وأقر بأن لا إله إلا الله، هذه الشهادة لا قيمة لها عند الله إن لم تكن ثمرة فكر وقناعة ومعاناة. وإذا كانت كلمة يرددها المرء تقليداً للآباء

---

(١٣) ياسين، المصدر نفسه، ص ٨٠٧.

والأجداد والمحيط، فلا قيمة لها دينياً. ويقرر ابن رشد العلاّمة والمفكّر العظيم بأن التفكير العقلي المنظم هو الطريق إلى الله، وقد عبّر عن ذلك ابن طفيل، وهو مغاربي أندلسي على الاتجاه نفسه في روايته **حي بن يقظان**، وبيّن أن عقل الإنسان كفيل بأن يقوده إلى الله سبحانه وتعالى»[(١٤)].

ويستمد الشيخ ياسين بناءه الفكري من كبار المتصوفة والأخلاقيين في التاريخ الإسلامي كابن عربي وابن الفارض والشعراني وعبد العزيز الدباغ. فابن عربي هو عند الشيخ ياسين، الشيخ الأكبر: «كان رجل عاطفة وقلب، طاوعه المنطق ما لم يطاوع غيره، فنطق بالحقيقة نطقاً ما هو بأفصح وأجمل ولا أجمع من حديث رسول الله (ﷺ) المتحدث عن ربه حين أخبره أن الله عز وجل يحب عبده، فيكون له سمعاً وبصراً ويداً ورجلاً»[(١٥)]. ولم يلتفت الشيخ ياسين إلى ما يروّجه السلفيون المتعصبون، قديماً وحديثاً، حول ابن عربي. وحتى ابن تيمية، في نظر الشيخ ياسين، لا ينكر الإيمان والقلب العارف والورد، ويذكر ذلك في كتاب **الإيمان**، وسائر كتبه فيها ما يثلج الصدور، إذ يعترف أيضاً بمولانا عبد القادر الجيلاني بعد أن قرأ عقيدته، بينما لا يرى عند ابن عربي كفراً. ويفهم الخبير من أحكامه أن تكفير شخص يتحدث بحديث لم يعرفه الأولون أهون على الأمة من مسارب الضلال التي يمكن أن يتضرع إليها الناس بحقائق الشيخ الأكبر ابن عربي[(١٦)]. أما ادعاء خصوم ابن عربي الإبهام والغموض في كلامه، فهو فقط عند أصحاب القشور هوّة عليها ينفصل عالم الأولياء الذاكرين وعالم الأولين والآخرين[(١٧)].

فهذا التبنّي للخط الأخلاقي والصوفي في الفكر الإسلامي الذي انتهجه الشيخ ياسين جعله يختلف من حيث النظر والمرجع الفكري عن إسلاميين بارزين. فالغنوشي مثلاً يعترض على التوجه الفكري والفلسفي لأقطاب التصوف ممن أشاد بهم الشيخ ياسين ودفع عنهم تهم المتعصبين من الفقهاء والمحدّثين وبعض الكلاميين واللغويين. فمدرسة الحلاّج وابن عربي وابن سبعين، هي في نظر الغنوشي «ثمرة مسار حضاري خاطئ». لقد كرس هذا المنهج، في نظر الغنوشي، فلاسفة كبار لو نظرنا إليهم بمقياس فلسفي، كابن عربي مثلاً، لعدُّوا فلاسفة كباراً في مستوى هيغل وكانط، ولكن في تقديري أن النظر إلى هؤلاء على أنهم مفسّرون للإسلام، أو على أنهم

---

(١٤) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٥) ياسين، المصدر نفسه، ص ٧٧٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٧٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٩٨.

مدرسة في الإسلام، اعتبر أن هذا هو الخطأ؛ إنهم ثمرة من ثمار مسار حضاري خاطئ أتى هؤلاء لوضع أسسه وتكريسه. فإذا كان العلم هو الانتقال بالمعرفة من مستوى الإحساس والذوق إلى مستوى المقدار، فلا نقول بأن هذا حارّ، وإنما درجة حرارته كذا، ولا نقول إن هذا ثقيل، وإنما نقول وزنه كذا، فالعلم مهمته الانتقال بالمعرفة من مستوى الذوقيات والأحاسيس والمواجيد إلى مستوى المقادير، فإذا كان هذا هو المنهج العلمي، فإن التصوف هو بالمعنى النقيض، أي إلغاء فكرة المقدار والمقياس وإقامة المعرفة على الذوق وعلى الإحساس الباطني.

إن اعتماد منهج التصوف في فهم الإسلام، في نظر الغنوشي، يلغي وجود الحقيقة الكلية والموضوعية وينقلنا إلى المستوى الذاتي، مطوّحاً بنا إلى العوالم الروحية والذاتية التي لا مقياس لها ولا قرار. فالتصوف «أدخل إلى الفن منه إلى العلم والدين»[18]. ولما يسأل الغنوشي: إذا كان للصوفية كل هذه السلبيات، فكيف تفسر أن صوفياً كبيراً مثل الحلاّج نجح باستقطاب الجماهير الشعبية ومطالبها الاحتجاجية حوله وحول خطابه الذاتي؟ يجيب الغنوشي: «نجاح أي دعوة في مرحلة معينة لا يعني حكماً عليها بالصواب أو الخطأ، وإنما الظروف التي كانت محيطة بها سمحت بنجاح تلك الدعوة»، والأمر يحتاج إلى دراسة. هل لأن هناك أزمة اقتصادية مستفحلة، تأتي دعوة صوفية لتعطي الناس أملاً؟ هل لأن هناك استبداداً سياسياً مستفحلاً، فتأتي دعوة تسحب الناس إلى العوالم الروحية لتعطيهم أيضاً فسحة؟ إن الأمر يحتاج إلى دراسة لمعرفة الظروف التي ساهمت في أن يتحول التصوف في الأمة الإسلامية ليصبح هو التيار الرسمي، وهو الثقافة السائدة، إلى درجة أن المدرسة العقلانية، مدرسة الاعتزال، انتهت في الأمة الإسلامية، وقامت المدرسة الأشعرية التي تحالفت تحالفاً حقيقياً مع التصوف لدحر مدرسة الاعتزال أو المدرسة السلفية العقلانية مع ابن حزم وابن رشد. هذه المدرسة ظلّت تلحّ على دور العقل في مواجهة تيارات التصوف المتحالفة مع السلطة الزمنية. ولم تظهر انتعاشة الدعوة العقلانية من جديد، في نظر الغنوشي، إلا مع الصحوة الإسلامية المعاصرة؛ مع الأفغاني وعبده وإقبال ومالك بن نبي وسيد قطب. هذه المدرسة هي في الحقيقة، في نظر الغنوشي، إحياء للمدرسة العقلانية القديمة التي طغت عليها تيارات التصوف[19]. فالغنوشي إذاً يمشي في الاتجاه المعاكس للخلفية الفكرية للشيخ ياسين، ويعتبر أن الإرشادات الروحية، وأشكال العبادات والممارسات المعروفة عند المتصوفة من حضرات وتبرّك

(١٨) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

بالأولياء وتقديس لهم عمّق البعد التقليدي في الفكر الإسلامي[٢٠]. كما أنه رسّخ في الأعضاء والمنتظمين الحركيين نزوعات سيكولوجية مرضية. فالعضو المستبطن خلفية فكرية صوفية عادة ما ينظر إلى الدنيا باعتبارها بلاء مصبوباً ولعنة ملاحقة له، فيتضايق منها، وهو دائم الإحساس بالرهبة والخوف المرضي من المعاصي والآثام، فهو يرى الحرام في كل مكان، ولا يكاد يطمئن إلى عمل فكري أو مهني سوى القيام والذكر والاعتكاف، وغيرها من الشعائر التطوعية، أما ما عدا ذلك فهو بلاء أو طريق إليه.

إن نقّاد الجماعة والمتتبعين لمسارها، سواء من الخصوم أو المتعاطفين أو الباحثين الموضوعيين، يرون أن هذا المنطق الفكري والتربوي الصوفيين، مما يؤسس عليه الشيخ جماعته، لا يدفع في نهايته إلى إبداع أو تفوق، بل يعمّق النكوص والدونية والهروب في الفرد العضو. إن هذا المنطق، في نظرهم، لا يصلح لأن يكون أساساً تربوياً، فهو يولد الجزئية الأخلاقية التي ترى الورع مطلوباً والطموح مهملاً، وتجعل تلاوة القرآن صفة حسنة، بينما تمسي الثقة بالنفس صفة مذمومة. والجزئية الأخلاقية تلحّ على قلة الضحك والتعفف وكثرة التنفل والبكاء، وتعتبر الاتقان والمغامرة واليقظة أخلاقاً ثانوية.

إن الأساس التربوي السليم هو الشمولية الأخلاقية، فلا الصلاح يستطيع أن يعوض البسالة، ولا الانضباط ينوب عن حفظ الكتاب العزيز، ولا قيام الليل يحلّ محلّ البحث العلمي والتكوين الفكري[٢١].

ولما اشتد النقد والمؤاخذة على الشيخ ياسين عاد إلى موضوع المرجعية الفكرية لمشروعه في التغيير ليعلن تشبثه المتين بهذا الخيار الفكري، فقال: «الآن أعود إلى الموضوع لا لأتبرأ من الصوفية، كما ألح عليّ بعضهم، ولا لأتحمل تبعات غيري، لكن لأقول كلمة الحق التي لا تترك لك صديقاً»[٢٢].

ولم يقف الشيخ ياسين عند هذا الحدّ، بل أفرغ هذه المرجعية الفكرية بخصوصياتها التربوية والأخلاقية في قنوات التنظيم، وأسس على مقاسها الجماعة، وصاغ رؤاها ومواقفها وأساليبها التنظيمية.

---

(٢٠) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب، قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا**، ترجمة لورين فوزي زكري؛ مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد (القاهرة: دار العالم الثالث ١٩٩٢،)، ص ٣٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣ (بتصرف).

(٢٢) عبد السلام ياسين، **الإحسان**، ٢ ج (١٩٨٨)، ج ١: **الرجال**، ص ١٢.

٢ ـ البنية التنظيمية للجماعة وتكريس الاستبداد

لا يشك متتبع منصف في القدرة الهائلة لجماعة العدل والإحسان على حشد الأنصار وتحريض الغاضبين ضد خصومها السياسيين والفكريين. وكم يعجب المرء من شراسة أفرادها وتضحياتهم في الدفاع عن حرمات الجماعة ومواقفها وتوجهاتها. ولا نعتقد أن في المغرب اليوم جماعة أو حزباً يستطيع أن ينافس أفراد الجماعة في فعاليتهم الصارمة وانضباطيتهم الحديدية. فالجماعة تبرز في جلّ تحركاتها كياناً متماسكاً وصلباً يصعب إحداث شروخ بين جدرانه.

هذه المميزات التنظيمية للجماعة يعتبرها البعض خطراً يتهدد الجماعة في ذاتها مستقبلاً، لأن هذه الصرامة التنظيمية هي على حساب حريات الأفراد واختلافهم، مما يهدد بانفجار مستقبلي. فهذا التماسك صنع على أعين شيخ الجماعة ومقاسه، حتى إن صحافياً سأل الناطق الرسمي باسم الجماعة فتح أرسلان يوماً، فقال له: «ألا ترون أن شخصية الشيخ عبد السلام ياسين بما تتميز به من تأثير روحي في الأفراد داخل الجماعة يجعل هذه الشخصية تهيمن على سير الجماعة بشكل تلقائي، مما قد يؤثر في جو الشورى والمراجعة والاختلاف الذي يجب أن يسود داخل الحركة؟ فأجاب، بما يبرز لامبالاة أعضاء الجماعة بإشكالية هيمنة الشيخ على التنظيم، فقال: «وأما بنعمة ربك فحدث»، هذا قرآن منزل، أفرأيت إن أنعم الله عليك بنعمة أفتخفيها؟ لذا فأنا أحدث، والله يشهد أني لا أقولها فخراً ولا سمعة، أحدث بأن الله أنعم على جماعة العدل والإحسان بهذا الرجل، رجل من عاشره أحبه؛ جمع إلى خصال العلم بالدين وأصوله والسياسة ومشاربها، والفكر ومذاهبه والتنظيم وأساليبه، والعلم بالله وبالطريق المؤدي إلى محبته والظفر به. رجل اجتمعت فيه شروط القوة والأمانة المطلوبة في القيادة الرشيدة، والقيادة الرشيدة القوية مكسب ثمين لكل هيئة، حزباً كانت أو جماعة، أُعطيَها الناس أو حرموها، ولا شيء يقوم مقام القيادة المحبوبة المؤثرة.

أما ادعاء القيادة الجماعية، فذلك ما لم يقل به شرع أو عرف، اللهم الا ما كان من فردية القيادة الجماعية التي افتراها بريجنيف ليتمكن من تنحية خصمه خروتشوف، لكن بعد أن تمّ له ما أراد سرعان ما عمد إلى الانفراد بالحكم»[٢٣]. فالملاحظون يرون أن مطلب «القيادة الرشيدة»، وهو بالمناسبة مطلب غامض ونسبي، لا ينبغي أن يبرر الاستبداد الفردي الذي يلغي التداول في المسؤولية، ولا يكفل لأعضاء التنظيم حقهم في التفكير والتعبير والنقد، بل إن مطلب «القيادة الرشيدة» يراه أعضاء التنظيمات السياسية الأخرى، خاصة الدينية، عائقاً أمام التواصل بين

---

(٢٣) **الصحوة** (المغرب)، العددان ٣٢ ـ ٣٣ (أيار/ مايو ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٤)، ص ٩.

الجماعات الإسلامية، خصوصاً مع تلك التي تشترط، ولو شكلياً، انتخاب المسؤولين، واتخاذ القرارات بالشورى والأغلبية. فالغنوشي مثلاً يحمّل جماعة العدل والإحسان مسؤولية إعاقة التنسيق بين الإسلاميين لطبيعة قيادتها الكاريزمية، ويقول: «إن الوسط الإسلامي خارج العدل والإحسان على احترام للشيخ عبد السلام ياسين يأخذ عليه منهاجه في التربية والتنظيم الذي يصفه الشيخ عبد السلام بالنبوي، فيشيعون حوله الوصف الصوفي من حيث سيطرة نمط علاقة الشيخ بالمريد على العلاقات التنظيمية داخل الجماعة وفي منهاج عملها، الأمر الذي حال، كما يذكرون، دون التوصل إلى أية صورة من صور توحيد التيار الإسلامي في المغرب، إذ لم يترك هذا التصور ـ إن صحّ ـ سبيلاً غير الانضواء والبيعة»[٢٤].

ونحن نذهب في هذه القضية إلى أن الغنوشي لم يكن مصيباً فيها، فإذا كان العدل والإحسان يعيقان وحدة الإسلاميين، فلماذا لم يتوحّد الآخرون؟ وحتى التوحيدات التي أنجزت، فالخبير بها يعلم أنها مجرد تلفيقات وعواطف ما زالت تعرف اليوم تفككات كثيرة واستنزافاً داخلياً مستمراً. ثم لماذا بالضبط وحدة الإسلاميين؟ ضد من؟ ولأجل ماذا؟ إن هذه الوحدة المطلوبة ليست إلا استلاباً لفقه سلطاني قديم يؤسس لحركيته وتصوراته على أساس تنميط الناس وجمعهم في جماعة واحدة ليسهل التحكم فيهم. ومفهوم الجماعة الواحدة والموحّدة مفهوم دخيل وغريب على الثقافة القرآنية ذات النفس التعددي.

ولكن هذا لا يلغي أيضاً الملاحظات الوجيهة عن وجود بناء تنظيمي في جماعة العدل والإحسان يكرّس الاستبداد، كما يبدو لأي ملاحظ من خارج الجماعة، من خلال تركيز الشيخ ياسين للسلَط في يده، وإدارة تدابير الجماعة بمفرده، نظرياً على الأقل. فتأثير الخلفية الفكرية الأخلاقية والصوفية في البناء التنظيمي للجماعة أمر سهل الملاحظة. هذه الخلفية تزرع داخل التنظيم مقوّمات الثقة المطلقة والكاملة في الشيخ ـ القائد. ويذهب الباحث الفرنسي المهتم بالحركات الإسلامية فرانسوا بورغا إلى أن القيادة والإمارة من المبادئ الأساسية والحساسة في الهيكل التنظيمي والإداري لهذه الحركات، إلا أنها انقلبت، بفعل تأثير الحركة الصوفية، قديماً وحديثاً، إلى عنصر إفراز ظواهر مرضية كالإمعية والتبعية. والإمّعية تعني عند بورغا تربية نموذج بشري بعيد عن الفساد السائد في المجتمع، ولكن هذا النموذج عاجز عن أن يكون متحرراً داخل الجماعة، فهو مسحوق قبل الانتماء وبعده. والنموذج النبوي كان فيه

---

(٢٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢٦٧.

الرسول (ﷺ) قائداً وزعيماً، وقد عظّم شخصيات الصحابة، وكانت له الإمارة، لكنه لم يصنع إمّعياً واحداً. أمّا في الحركات الإسلامية المعاصرة، فعلى العموم فإن كل قائد شيخ أو مجموعة من القادة المحدودين، أو من يسميهم عبد الكريم سروش «الشراح الرسميون للأيديولوجيا التنظيمية»، باسم مبدإ الإمارة والمسؤولية، سواء كان الشكل فردياً أو جماعياً، كوّنوا مدرسة طبعوها بطابعهم وفكرهم ومزاجهم، وكان وراء الشيخ، أو وراء الجماعة المحدودة من القادة، أتباع مهزومون في الغالب، أو متمرّدون ومنشقون أحياناً، أو منحرفون حتماً بعد وفاة الزعيم، أو عند بروز صراع بين الشرّاح الرسميين.

وكان المطلوب من الحركات الإسلامية التي تنشد البديل وتئنّ تحت وطأة الاستبداد إيجاد تيار اجتماعي وفكري ونقدي منفتح وحيوي يفرز رجالات وقيادات في شتى الميادين، ويبني فكراً إيجابياً وحياة جديدة وشيّقة، لكن هذا التيار وقع إجهاضه عن طريق عقلية المدرسة «الطريقة» الخاضعة خضوعاً في حالتنا، أي جماعة العدل والإحسان، لهيمنة الشيخ المربي، ولهيمنة الشرّاح الرسميين للأيديولوجيا في حالة جماعات أخرى تدّعي القيادة الجماعية، مما سنفصل فيه في مناسبة لاحقة.

فالصوفية السلبية كانت طيلة قرون الانحطاط تضمن لمتبعيها حياة روحية عالية وعلاقات أخوية صادقة، بينما أمواج الظلم والظلمات والعسف تتلاطم وتزمجر، ولا أحد يبدي حراكاً، وبقي المجتمع يئنّ ولا مغيث. فلا دراسات ولا تحاليل، ولا إمكان لتطوير الأوضاع في اتجاه الأحسن بناء على برامج مرحلية، بل هناك فقط الإعراض والرفض وتحويل التنظيم إلى احتياطي من الغضب والسخط على من في الخارج. ولم يتعدّ الأمر رفع شعارات حالمة تصلح لفترات مؤقتة كالمسكّنات، ثم تتوقف عن التأثير ويكتشف العليل أن مرضه تفاقم.

إن التجديد الإسلامي الذي تنشده الحركات الأصولية لن يتحقق بحشد الأتباع ولعن الخصوم، ولكن بصحوة عقل المسلم وتنبّه حواسه كلّها لالتقاط إشارات الحكمة والإبداع في الكون الفسيح، والتعامل الواعي مع سنن الله في خلقه. فالله سبحانه وتعالى لا يمنح نصره وتأييده إلا للذين يمنحون الحياة من حولهم خلاصة عقولهم ونفوسهم.

والطعن على المستبدين يستلزم بديلاً يعود فيه الاعتبار إلى ذات الإنسان بعقله وروحه، وكسر كل أغلال الوصايات المادية والأدبية، وبناء نموذج تنظيمي ديمقراطي مفتوح.

فالشورى والعدل قبل أن يكونا من مطالب الحركات الأصولية، لا بد من أن

يتحوّلا إلى سلوك تربوي واجتماعي يومي داخل التنظيمات بعيداً عن هيمنة الزعيم أو بضع زعامات مهما كانت درجتهم ومبلغهم من العلم أو التجربة التأسيسية، فامتداد شخصية واحدة على التنظيم تكريس للظلم والاستبداد.

ويمكن ملاحظة هذا الوضع التنظيمي غير الصحي من خلال التأمل في صلاحيات الشيخ ياسين من خلال مانيفستو التنظيم «المنهاج النبوي تربية وتنظيماً وزحفاً». فـ «الأمير المرشد العام هو المربي الأول، يولّي أو يرفض ما تختاره المجالس للنقابات، ومن يختاره المؤتمر العام لعضوية المجلس التنفيذي، ولا تنعقد الإمارات على مستوى النقابة أو عضوية المجلس التنفيذي، إلا أن عقدها بصك يوقّع عليه هو أو نائبه، فإن رُفض تعيين مرشح أعيد الانتخاب ولو مرات»[٢٥]. فالمرشد العام، كما يثبته النصّ، هو أعلى هيئة تقريرية في التنظيم، بل يجعل نفسه فوق مجالس النقابات، وحتى فوق المؤتمر العام.

وجاء أيضاً في «المنهاج» للشيخ ياسين «للأمير المرشد العام أن يعزل كل نقيب أو عضو في مجلس التنفيذ القطري، أو موظف في أجهزة التنفيذ. وله أن يحلّ كل مجلس ما دون مجلس الإرشاد العام، وله أن يفصل عن عضوية الجماعة»[٢٦]. وهذا النصّ بالضبط هو الذي خوّل الشيخ فصل د. محمد بشيري عضو مجلس الإرشاد، والرجل الثاني في الجماعة، وصاحب الإشعاع الديني والوعظي الكبير جداً في الشارع المغربي، وفي الدارالبيضاء وعند العمال والحرفيين والطبقات الشعبية الواسعة على وجه الخصوص. وعرفت الجماعة بسبب ذلك القرار تصدّعات كبيرة، وأصدر الدكتور المفصول أشرطة نقد لاذعة للشيخ ياسين ولطريقة إدارته شؤون الجماعة. وكان د. بشيري يعتزم توجيه انتقادات أخرى أشد إلى الشيخ ياسين وجماعته، لولا أن القدر لم يمهله، فتوفي قبل ذلك. ولكن الأكيد أن الجماعة ظلت تعاني وستظل، ليس تبعات فصل د. بشيري أو غيره، ولكن تبعات نصوص تنظيمية تعطي لأفراد، مهما علا شأنهم الديني والفكري، صلاحيات إقصاء مخالفيهم من التنظيم، مما يتطلب من أبناء الجماعة مراجعات تنظيمية حقيقية، وترسيخ روح ديمقراطية وعدالة تنظيمية داخل الجماعة قبل المطالبة بها في الواقع السياسي.

فمن الصعب أن تتحرك الجماعة في اتجاه تفعيل المجتمع المدني للمطالبة بالحريات، وهي ترزح تحت نصوص تعطي صلاحيات واسعة للشيخ وتحرم الجماعة من عقول أفرادها ومبادراتهم، النظرية والفكرية، مثل نص: «وله (أي المرشد العام،

---

(٢٥) ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً**، ص ٦٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

أو الشيخ) التصرف العام في أمر الجماعة، ولو اعترض بعض أعضاء مجلس الإرشاد العام»[٢٧]. أو نصّ: «وهو (أي الشيخ-المرشد) الذي يتخذ القرارات التربوية والتنظيمية، ويرجح الأحكام الشرعية في الخلافات، ويوزع المسؤوليات ويفوّض في المهمات»[٢٨]. وله (أي الشيخ ـ المرشد) الصلاحيات نفسها في التدبير المالي للجماعة، إذ يقول نصّ تنظيمي: «أما المال، فيتصرف فيه الأمير في حدود ميزانية عامة يضعها بمساعدة مجلس الارشاد العام، ومجلس التنفيذ القطري، ويتبنّاها مجلس التنفيذ في جلسة ممتزجة مع مجلس الإرشاد برئاسة الأمير بثلثي الأصوات، على أن تعطاه صلاحيات واسعة للمهمات الطارئة والمستعجلة»[٢٩]. ما هي هذه المهمات الطارئة؟ أو على الأقل ما هي معايير تحديدها؟ أو من له صلاحيات تحديدها؟ كلها أمور بقيت غير محددة وغير منصوص على نماذج لها.

هذا ما يفتح الباب لتأويل الأحداث والوقائع وفق تحيّزات فردية أو جماعية، وبما يخدم هذا الرأي أو ذلك الموقف. كما تشكل النصوص التنظيمية التي تعطي صلاحيات للشيخ ـ المرشد لفرض نمط ثقافي خاص على أبناء التنظيم من دون تداول، وهي حالة غريبة ومزعجة في الوقت المعاصر أمام المد الديمقراطي الكاسح، وحقوق الإنسان، وتصاعد الحسّ النقدي في المقاربة الإنسانية لقضايا الوجود والمعرفة والقيم. فـ «الأمير (أي الشيخ ـ المرشد) هو الذي يمضي أو يرفض خطط التربية وبرامج الدعوة، أو يعدّلها، ويعيّن اختصاصات الأجهزة، وينقل الموظفين والمفرّغين، ويتخذ الخط السياسي للجماعة ويفاوض عنها داخل القطر وخارجه»[٣٠]. وله أيضاً صلاحيات استثنائية في حالات طارئة خاصة؛ مثل حالة محن أو الإقدام على عمل خطير، عندها «في الحالات الخاصة من حالات الأمن أو الخوف، يحق للأمير أن يصدر أمره بعزمة يعزمها، وعلى كل المؤمنين تجب طاعته»[٣١]. فللشيخ ـ المرشد إذاً التقرير وحده في مصير الجماعة، أو الإقدام على أمر استثنائي قد يعرّضها وأفرادها للخطر.

وفي مقابل هذه النصوص الرهيبة، توجد نصوص أخرى تحبب الطاعة وتجعلها جوهر قوة الجماعة ولغزها الفريد. فالشيخ ياسين يرى أن «القوة التنفيذية لكل جماعة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

هي قدرتها، أفراداً وفئات، على اتخاذ القرار والطاعة للقيادة المقررة»[٣٢]. ولكن المثير أن هذه القيادة، في حالتنا، فردية ووحيدة، قد ترتكب أخطاء قاتلة، لعدم قدرتها على تقدير الموقف أحسن، وعدم القدرة على الإحاطة بكل المعطيات، أو حتى بجلّها. هذه الطاعة التي سبّبت الكوارث في تاريخ المسلمين، وتشرّبها المجتمع ومؤسساته الإصلاحية، يعتبرها الشيخ ياسين عبادة، قائلا: «وليست طاعة أولي أمر المسلمين نسخة من الانضباط الثوري، بل هي عبادة من القلب، وولي الأمر محبوب مهاب، معظم، موقر»[٣٣].

وهنا يخلط الشيخ ياسين بين ولي الأمر، أي المسؤول عن أجهزة الدولة، والمسؤول في تنظيم أو جماعة. ثم إن إحاطة المسؤول بهالة من التوقير والتبجيل يراه البعض سداً لباب النقد والمراجعة والمحاسبة لهذا المسؤول. ولما كان الانضباط الحديدي يكاد يكون مستحيلاً دائماً، أدرجت نصوص ضمن «المنهاج النبوي» تحذّر من الاختلاف والنقد المتبادل والمجادلة في الرأي. وهذا التحذير ليس العدل والإحسان بدعتين فيه، بل جلّ الحركات الأصولية تكاد تحرّم الاختلاف وتقدّس هياكلها التنظيمية وتدافع عن أيديولوجيتها الرسمية باندفاع رهيب، لكنها تختلف في الأساليب التنظيمية لمحاصرة الرأي المختلف.

فالاختلاف في الرأي، في نظر الشيخ ياسين، يحدث في أي عمل جماعي، وقد يكون الحسم في الخلافات الشورية فورياً ونهائياً مسألة حياة أو موت. وقد يكون التصالح بين الآراء بالحلول الوسطى مضيعة للحقوق وتوهيناً للجماعة، فلا بد من أن يعطى الأمير، وهو خليفة رسول الله (ﷺ) ومعطوف عليه لأنه من أولي الأمر منا، حق الفصل بين الخلافات، وحق ترجيح جانب على جانب، في ما يصعب فيه الإجماع أو شبهه»[٣٤]. فالشورى بهذا المعنى ليست ملزمة للأمير، ورأي الأغلبية لا قيمة له، بل النقاش والتداول ذاتهما لا قيمة لهما، فالأمير هو صاحب الحلّ والعقد والحسم وحده.

إن النصوص التنظيمية التي ذكرناها تعطي المرشد العام، وهو الشيخ المربي، صلاحيات هائلة، ولمدة قد تطول إلى نصف قرن أو تزيد، لأن منصبه يبقى فيه مدى الحياة، ولم تحدد له مدة زمنية. ويبدو هذا الأمر غريباً في جماعة تهاجم بشراسة أنظمة الحكم العربية التي يبقى فيها الحاكم في منصبه حتى موته.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.

وعليه، نستنتج أن الحركة الإسلامية القادرة على تحمّل التحديات التي تواجهها، هي القادرة بدءاً على الحفاظ على تماسك صفّها وتأطير أفرادها في جو يكفل لهم حرية الإبداع والابتكار، والنقد والمحاسبة، والمساهمة الواعية في المشروع الإصلاحي؛ من رسم الخطط، واتخاذ القرارات، وقبل ذلك النقاش المتعمق والمفتوح حول الخطوط الفكرية والأدوات والمساطر التنظيمية المناسبة، بعيداً عن مزاجية الأفراد والشرّاح الرسميين للأيديولوجيا.

والمحرج أيضاً في البناء الفكري والتنظيمي لجماعة العدل والإحسان أن المنهاج أو المانفيستو يرسّخ التجاوز على حريات الأفراد، ويركّز السلط الفكرية والتنظيمية في يد الشيخ ـ المرشد، وفي المقابل ما فتئ الشيخ ياسين يهاجم الإمّعية والولاء الأعمى للسلطان، كما حدث في تاريخ الإسلام، وقدّم نظرات مشرقة ونقدية لاذعة للتاريخ الإسلامي، بما يتناقض جذرياً وبناءه الفكري والتنظيمي داخل الجماعة، بل أبدى، وهذا ما يؤاخذه عليه خصومه السلفيون، نظرة إيجابية وموضوعية إلى حدّ بعيد لتجربة الشيعة في التاريخ الإسلامي في مواجهة نظام الحكم الأموي الاستبدادي.

فقد انتقد الشيخ مفهوم الطاعة والولاء عند أهل السنّة والجماعة، في مقابل الثورة والخروج عند الشيعة. ودعا إلى فهم الذهنية التقليدية التي تدين بالولاء غير المشروط للسلطان: كيف نشأت، وكيف توارثها الخلف عن السلف، وكيف صنعت أجيالاً يسوقها الحاكم المستبد سوق الأغنام، ثم فهم الذهنية الأخرى التي رفضت الاستسلام وتشيعت لآل البيت، أي فهم كيف تغلغلت الثورة الشيعية على الحكم حتى انفجرت في عصرنا، ثم فهم كيف نشأت الصراعات المذهبية بين طوائف الشيعة والرافضين الحكم القائم، وبين أهل السنّة والجماعة الملتفين حوله؟ لماذا التفّ هؤلاء، ولماذا رفض أولئك؟[٣٥]

ويؤاخذ السلفيون الشيخ ياسين على تجاهله لما يسمونه جهاد أهل السنّة والجماعة، فالكثير من علمائهم تُوفّوا تحت السياط، وفي أقبية السجون، ثم لا يمكن تجاهل عطائهم النظري والفكري في ميدان السياسة الشرعية، والضوابط التي وضعوها للتعامل مع الأوضاع السياسية لتلك الفترة، بحسب ما تمليه عليهم سياقاتهم الثقافية والواقعية. ولم يلتفت الشيخ ياسين إلى مثل هذه الاعتراضات، بل أمعن في حماسته لثورة الشيعة وخروجهم، طاعناً على أهل السنّة تقاليد الخضوع للحاكم أياً

(٣٥) عبد السلام ياسين، **نظرات في الفقه والتاريخ** (١٩٨٩)، ص ٢٧.

كان منذ الانكسار التاريخي، وكيف انحدرت من أجيال الشيعة تقاليد رفض الرضوخ للحاكم»[٣٦].

هذا الانكسار يبتدئ، في نظر الشيخ ياسين، بمقتل عثمان (رضي الله عنه)[٣٧]، وعمّقه علماء السنّة ونظّروا له، فإذا كان الإمام الحسين (رضي الله عنه) قد واجه وقاتل، وكذلك زيد ابن علي، وكذا محمد النفس الزكية، وإدريس أخوه، وإبراهيم ويحيى من بعده، كلهم قاتلوا، وهم جميعاً من آل البيت، فإن أئمة السنّة، في نظر الشيخ ياسين، أبا حنيفة ومالكاً والشافعي (رضي الله عنهم)، كان لهم ميل، بل مساندة فعلية لهؤلاء القائمين[٣٨]. وبناء على هذا يمعن الخصوم السلفيون في الطعن على الشيخ وجماعته، متهمينه بالجمع بين التصوف والتشيّع في تركيب مفهومي يدعى «المرجعية الفكرية». ولا نريد أن نتوقف عند تلك الكتابات لأن أغلبها اتهام وسباب وسوء خلق، وسحب لكل ما هو إيجابي عن كتب الشيخ ومساهماته الفكرية.

فمفاهيم «المرجعية الفكرية» و«الخروج» و«العصيان»، مما يدور في كثير من كتابات الشيخ ياسين، ينسبها خصومه إلى حقول التشيّع وتجربتهم السياسية. ومفهوم المرجعية في الحركات الأصولية أصبح يتعرض لانتقادات عنيفة وجذرية، خاصة من تيار شبابي ناقد ورافض ومتسائل. وحتى الفضاء الشيعي التقليدي أصبح يفقد الكثير من مقوّماته التصورية والمفهومية مع بروز تيار فكري إصلاحي جديد يقوده أئمة حوزويون (من خرّيجي الحوزة العلمية) نقّاد بشراسة، في تحالف فكري ونقدي مع مفكّرين (خريجي الجامعات العصرية) يقوده أمثال محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، ومحمد حسين فضل الله، ومحمد مهدي شمس الدين (رحمه الله)، وعبد الكريم سروش، وعبد الجبار الرفاعي، وسرمد الطائي... وهذا يفرض، بحسب الملاحظين والمهتمين بشأن جماعة العدل والإحسان، الإسراع في إجراء مراجعات في قاموسها الاصطلاحي والمفهومي، وفي أجهزتها التصورية والتنظيمية، إن هي أرادت المحافظة على حياتها في هذا العالم المتجدد والمتحول بسرعة هائلة، وأيضاً حتى لا تضيع ما تتمتع به من إشعاع ديني واسع، وقدرات تنظيمية وانضباطية كبيرة، وإلا فإن النموذج الاستبدادي في الدولة أو في المؤسسات المدنية، مهما تضخّم، هو مهدّد بالانفجار والاندثار في أي لحظة، ونموذج العراق أمامنا خير دليل على ما ندّعيه.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

خاتمـــة

إن الاستبداد، كما يقولون، ملّة واحدة ونزوع تدميري لذات الإنسان وقدراته، سواء كان باسم الدين أو القبيلة، أو القومية أو التنظيم والجماعة. ومواجهته في وطننا العربي تبتدئ بمحاصرته في نفوسنا وبيوتنا ومؤسساتنا المدنية، قبل أجهزة الدولة ومؤسساتها، لأنه كما قالوا قديماً: كما تكونوا يُولّ عليكم. والحركة الإسلامية اليوم، ونموذجنا العدل والإحسان في المغرب، أضخم تنظيم سياسي في المغرب يقوم على مرجعية دينية، مطالبة بتقديم نموذج تنظيمي ديمقراطي، لا يلغي الآخرين، ولا يتحول إلى دكان للغضب على الخصوم في الدولة أو في الهيئات الثقافية والسياسية الأخرى. فلا بد من محاصرة هيمنة الشيخ ـ الفرد، أو مجموعة محدودة من الشرّاح الرسميين للأيديولوجيا، كما في حالة تنظيمية مغربية أخرى، لكنها أقل أهمية من العدل والإحسان على رغم ضجيجها الإعلامي، أي لا بد من اعتماد التدبير الديمقراطي الحقيقي لشؤون الجماعة، باحترام قدرات الأعضاء الفكرية، وذكائهم وحقوقهم، وتفتيت السلط وتوزيعها على هيئات مختلفة ومختصة، ومشاركة واسعة لعموم الأعضاء في التداول واتخاذ القرارات.

إن التدبير التنظيمي الحديث في نظرنا لم يعد يتحمل النموذج المحوري الذي يلتف حول المرشد العام أو مجلس الإرشاد، وكذا نماذج أخرى عند حركات أصولية أخرى، ممن يستبطنون عمقاً تاريخياً سلفياً يدور حول الطاعة والرضوخ. فهذا التركيب التنظيمي لأغلب الحركات الإسلامية يسبب أمراضاً إدارية وسلوكية خطيرة، أخطرها تركيز السلطة والقرار في يد واحدة، أو فئة قليلة من الأشخاص يعدون على أصابع اليد الواحدة، ولهم شبكة متداخلة من الأتباع والمستخدمين يخترقون التنظيم طولاً وعرضاً.

إن التنظيم الديمقراطي يبتدئ بإشاعة التفكير الديمقراطي، وتشجيع ثقافة السؤال والنقد للبنى الدينية التقليدية، في حالة الحركات الإسلامية، وفي ضوء تطور وسائل المعرفة والاتصال. فلم يعد ممكناً موضوعياً، بل حتى دينياً، انتظار المرشد ـ المربّي الذي يدلنا على طريق الله، ويقبس الأعضاء ـ الذاكرون، منه «الحكمة» و«العرفان». فنحن نعيش زمن المؤسسات الكبيرة والنظم المرنة، مما يوفر متطلبات الابتكار والإبداع. وأصبحت العلاقات أهم من الهياكل التنظيمية، وتكثّف دور الاختصاصيين من جهة، ودور الموسوعيين من جهة أخرى، في تداخل مركب مثير. ولم تعد سلالم الترقي في «الذكر» و«الولاء» و«الطاعة» و«التربية» تفيد في توجيه إنسان اليوم، المتأثر والمتمرد.

وفي الأخير، فإن مسؤولية المثقف ـ الباحث جسيمة اليوم لمتابعة الأفكار ورصد أداء المؤسسات، وتناولها بالدرس والنقد في إطار من الإنصاف والموضوعية، بعيداً عن أساليب المجاملة والنفاق. بذلك وحده يمكن المثقف ـ الباحث المساهمة في تأهيل المؤسسات المدنية ومواردها البشرية، والقيام بوظيفته الشريفة والمقلقة، أي الإبداع والنقد. فاختيارنا لنموذج جماعة العدل والإحسان ليس لتتبع أخطائها وثغراتها ـ ومن ذا الذي ليست له أخطاء وثغرات؟ ـ ولكن باعتبارها نموذجاً ملائماً، موضوعياً ووظيفياً، لدراستنا حول ظاهرة الاستبداد في المؤسسات التنظيمية المدنية.

(٢)

جماعة العدل والإحسان والاستبداد
(ردّ على ورقة محمد همام)

محمد الدحان(*)

كتب د. محمد همام ورقة مقدمة إلى اللقاء السنوي الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية الذي تمّ تحديد موضوعه بعنوان: «الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة»، وكان موضوع الورقة المقدمة تحت عنوان: «الدين والسياسة.. أية علاقة؟: تجربة حركة العدل والإحسان في المغرب».

أولاً: بين الدعوة والدولة

أول ما يلفت الانتباه هو الخلط الذي وقع فيه الكاتب، كما سنبيّن ذلك لاحقاً، بين الحركة الإسلامية المغربية، وخصوصاً جماعة العدل والإحسان، ونظم الحكم المعاصرة للدولة العربية، موضوع اللقاء. هناكَ بون شاسع بين جماعة دعوة جعلت غاية غاياتها التربية، ثم التربية، ثم التربية، ونظم حكم جعلت غاية غاياتها التسلط على الرقاب والبقاء على كراسي الحكم أطول وقت ممكن وبكل وسيلة. هناك بون شاسع بين من يروم الهداية ويسعى لها بكل وسيلة مشروعة، ومن أهم الوسائل أسلمة نظم الحكم، وبين تلامذة ميكيافيللي النجباء الذين جعلوا وسيلة بقائهم في الحكم الترغيب وشراء الذمم أو الترهيب وقطف الرؤوس العاصية. نقصد بأسلمة نظم

(*) رئيس تحرير مجلة **الجماعة**.

الحكم، تربية الرجال الذين ينهضون بأعباء الحكم، وهم يرونه أمانة أثقل من الجبال الرواسي، لا مغنماً يملأ أرصدتهم في البنوك الأجنبية، ويوسّع استثماراتهم الشخصية في الداخل والخارج على حساب تفقير الأمة. إنها تربية تجعل رجال الحكم حريصين على سلامة آخرتهم أشد من حرص أبناء الدنيا على الدنيا والتوسع فيها. إن عملهم لبناء أمتهم وتشييد قوتها وإعادة عزتها وكرامتها هو قربة يتقربون بها إلى بارئهم نشداناً لبطولات وهمية وشهرة زائلة. هذا هو عمل الدعوة وهمها المؤرق، وتطالب أنت بفصل الدين عن التعليم والمجتمع والاقتصاد. . ثم تعجب بعد ذلك كيف يتخرج في مدرجات الجامعات والمعاهد موظفون إداريون ومسؤولون حكوميون يحترفون اختلاس الأموال العامة، ويخربون اقتصاد البلاد من دون رقيب، لأن القضاء الذي تابعهم لبرهة، أو الأحرى تابع بعضهم، هو أيضاً مدخول وفيه عناصر من الطينة نفسها قابلة للارتشاء أو للخضوع لضغوط من «أعلى» تأمرهم بطيّ ملفات الفساد.

هناك فساد على كل المستويات وفي كل المجالات. . في الإدارة والتعليم والصحة والاقتصاد والإعلام والاجتماع، وفي السياسة أولاً وأخيراً. . كيف نصلحه، ولا نعمم لأن في الأمة ذمم صالحة ومروءات، لكن السيل جارف: عقول منمّطة صيغت وفق قوالب جاهزة وتشربت اللائيكية، الدين عندها هو سبب كل داء ورأس كل خطيئة. ألم تكن أوروبا ترزح تحت أغلاله حين تحالف رجال الدين الكنسي مع الملوك المقدسين الذين حكموا بالحق الإلهي؟ ألم تتقدم أوروبا يوم شنقت آخر ملك بأمعاء آخر قسيس؟

الأمر غير مقتصر على أوروبا القرون الوسطى، بل بلادنا العربية والإسلامية عانت، ولا تزال، من حكام يحكمون بالحق الإلهي، فكلامهم مقدس. هؤلاء الحكام قد تختلف ألقابهم لكن القاسم المشترك بينهم جميعاً أنهم لا يتزحزحون عن كراسي الحكم إلا إذا انتزع مَلَكَ الموت أرواحَهم. لقد صارت بدعة التوريث عامة عندهم، فلم تقتصر على الملوك، بل طالت الرؤوس في «الجمهوريات»، وكذا رئاسات الأحزاب السياسية.

الدين عند حكّامنا جزء من اللعبة السياسية، ووسيلة من الوسائل الميكيافيللية. فللحفاظ على ولاء الشعوب المسلمة يحرصون على الظهور على شاشات التلفاز في المناسبات الدينية، وهم في أثوابهم التقليدية، أما سائر الأيام فهم يلبسون لكل حال لبوسه. إن هذا الأمر يرسّخ في روع بعض الباحثين ويعمّق اقتناعاتهم بأن الدين أفيون الشعوب. فمن يتصدّى لمهمات الإصلاح العويصة؟ ومن يتجاوز لعن الظلام إلى إشعال شمعة يكبر نورها شيئاً فشيئاً، فتغدو شمساً ساطعة تزيح الظلم والظلمة؟

ومن يعيد الثقة إلى النفوس ويضع حداً لتخريب الذمم ونشر الميوعة؟ مهمات كالجبال من ينهض لها؟

ترتفع من حين إلى آخر، وكلما استفحل الخطب، وأزكمت رائحة الفساد الأنوف، أصوات تنادي بتخليق الحياة العامة، وتخليق الديمقراطية، وميثاق الشرف، واحترام أخلاقيات المهنة، لكن عن أية أخلاق يتحدثون؟

بالطبع، فإن أصحاب تلك الدعوات لا يعرفون إلا ما كتبه كبار الأخلاقيين الغربيين: ديدرو ومونتسكيو وروسو من أفكار، فهي النبراس الذي يجب أن يحتذى، أما الأخلاق الدينية فهي محرّمة في شِرعتهم لأن الدين عندهم مصدر لكل الشرور ومصدر للسلبية والتخلف الذي تعانيه المجتمعات، ومصدر للاستبداد الذي يصنع حكاماً طواغيت وساسة متسلطين، فلا نستغرب أن يرتبط الدين بالاستبداد في علاقة وثيقة بحسب هذه العقول.

كان من الممكن أن نقف عند هذا الحدّ من النقاش لأن العنوان معبّر عن الخلفية التي ينطلق منها الكاتب في مقاربة موضوع يحتاج إلى رجل من الميدان يقوم بعمل النقذ الذاتي، أو على الأقل دارس له علاقات جيدة بالأطراف المعنية تمكّنه من أن يستقي معلوماته من مصادرها.

لكن ما يجعلنا ندفع بالنقاش إلى منتهاه هو أن الورقة تخاطب جهات قد لا تتمكن من الاطلاع على الحقيقة من مصادرها، فيترتب على ذلك أحكام مغلوطة لدى كثير من الدارسين يتناقلونها في المحافل أو المكتوبات. وتنويراً لهذه الفئة ولفئات عريضة من المهتمين، سندحض بإذن الله الأغلوطات الواردة في الورقة في مرحلة أولى، ثم نعمد إلى بسط جملة من أمهات الأفكار التي صاغ منها الأستاذ عبد السلام ياسين المنهاج النبوي لتغيير الإنسان والنهوض بالأمة، مما له علاقة بالورقة.

ثانياً: ملاحظات شكلية

لقد آلينا على أنفسنا أن نعمد قصداً إلى المضامين الواردة في الورقة. لذا لن نقف عند الأخطاء اللغوية أو أساليب اللغة الجرائدية المستعملة.

إن تصدير الورقة بكلام عن ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية يوهم القارئ أن الكاتب يتحدث من داخل صفها وله غيرة عليها. والواقع أن المقالة لا تستثني مكوّناً من مكوّنات الحركة الإسلامية المغربية من النقد والتجريح بدعوى «المساهمة في ترشيد مسار الحركة الإسلامية»، فنجده مثلاً يؤكد أن «جلّ الحركات الأصولية تكاد تحرّم الاختلاف وتقدّس هياكلها التنظيمية لمحاصرة الرأي المختلف»،

والحركة الإسلامية عنده «لا تجيد إلا «إتقان فنون التهريج السياسي وشدة الصياح بالشعارات الغاضبة التي تفتح أمام الناس أبواب آمال كاذبة». إن هذا المقدار الهائل من الحنق على الحركة الإسلامية يلمّح إلى وجود حسابات قديمة يريد الكاتب تصفيتها معها بدلاً من ذاك الحرص الكاذب على «تجنيب الحركة . . أن تتأسس على ركام من الأخطاء والخروقات . . ».

إننا لا ندّعي أن الحركة الإسلامية معصومة من الخطأ، بل إن الخطأ قد يرد في أي خطوة من خطواتها لكونها تجربة جديدة تعمل في أرض ملأى بالألغام السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهي بعد فتية بقاعدتها وقيادتها إذا استثنينا بعض القيادات التاريخية. فوعيها بحداثة سننها وقلة تجربتها الميدانية يجعل من «النقد الذاتي» مبدأ ثابتاً لها يقوّم سيرها العازم. إن السؤال لا يكمن في هل تقبل الحركة الإسلامية النقد أم لا تقبله، بل من يقوم بهذا النقد؟

أقول وأنا ابن الحركة الإسلامية المغربية، وبما خبرته عن معايشة تنوف على العقدين في صف أحد فصائلها، وبما أعرفه عن بقية المكوّنات مطالعة واهتماماً: مرحباً بالنقد من أي جهة كانت بشرط أن يكون بنّاء، وأن يسهم فعلاً في ترشيد هذه التجربة الفتية التي غدت أمل أمتنا الوحيد. مرحباً بالنقد سواء كان من أهل الدعوة أو لم يكن، فالنصيحة الصادقة يعرفها العقلاء دونما عناء، فتقبلها نفوسهم وهي مطمئنة.

ـ الغريب أن كل من أراد أن «يتصدى «للتجريح يتمترس وراء كلمات تخبر بما سيتبع هذه «المسؤولية» من «متاعب دقيقة» ووراءها «ألسنة حداد للغاضبين من الأتباع من أهل الحماس والاندفاع»، وإنما الهدف من وراء ذلك تثبيط عزيمة المجرّح كي لا ينهض للرد حتى لا يتهم بأنه من»الأتباع المندفعين»، وهو أسلوب قديم اتبعه غير واحد في أبواب السجال، فلم يعد يجدِ نفعاً.

ـ في كل صفحات المقالة نجد الكاتب يختبئ وراء مصطلحات فضفاضة غامضة، مثل: «الخصوم السياسيون»، «الكثير من الملاحظين»، «يرى البعض»، «الخصوم السلفيون»، «يراها الكثيرون . . » من دون أن يبينّ من هم. فهل هي محاولة ادعاء لموضوعية مفقودة أم هو التوهيم بأن الهجوم على الأستاذ ياسين وجماعته هو السمة الغالبة في الأوساط الفكرية والعلمية؟

ـ هناك من نظر إلى الحركة الإسلامية من خرم صغير بخلفية «عفى عليها الزمن»، فأسقط نظرته الصغيرة على مشروع كبير، فرآه مجرد «احتراف للتهريج السياسي». هذا ما حصل لأستاذ الجامعة الذي رأى في الساحة الجامعية ومدرجاتها

شباباً مليئاً بالحماسة لإعادة مجد الإسلام قد عوّض «الرفاق»، فظن أن الحماسة هي كل ما في جعبة الحركة الإسلامية.

ـ كل المراجع المعتمدة في الورقة ترجع إلى ما قبل عام ١٩٩٤، أي منذ أزيد من عشر سنين كتب فيها الأستاذ عبد السلام ياسين ما يصل إلى عشرين كتاباً، من بينها ثلاثة تعتبر من أمهات الكتب المعتمدة في الجماعة، وهي: **تنوير المؤمنات** في جزأين، و**الإحسان** في جزأين، وكتاب **العدل**: **الإسلاميون والحكم** في مجلد ضخم. وعرفت الجماعة خلال هذه الأعوام العشرة تحولات كبرى من حيث اكتمال بناء مؤسساتها التربوية والتنظيمية والسياسية. وهذا يدحض دعوى عريضة تقدم بها الكاتب منذ التقديم حين تحدث عن «تجربة نظرية وعملية ومتابعة يومية للشأن الإسلامي».

ـ الورقة في مجملها لا تخرج عما كتب على صفحات جريدة حزب يساري «عتيد» على أثر صدور كتاب **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**[1] الذي يطلب فيه الأستاذ ياسين من محترفي السياسة في بلادنا أن يبيّنوا حقيقة إسلامهم للشعب، ولا يكتفوا بشعار «كلنا مسلمون»، وفيه عرض عليهم ميثاقاً إسلامياً يدخل فيه من شاء، ويبقى خارجاً عنه من أراد، شريطة أن يكون تحت أعين الشعب.

ثالثاً: ملاحظات في المنهج

١ ـ اضطراب التحليل والتناقض.

أ ـ ورد في البحث ما يلي: «هذا الجو الصوفي أتاح للتنظيم فرصة تحويل الأعضاء إلى مجرد «ذاكرين» و«ذاكرات» يسهل الزجّ بهم في متاهات سياسية غير محسوبة ولا معقلنة، وتغيب آليات العمل السياسي وضوابطه».

كما ورد: «في ظل هذا التوجه الصوفي . . خطاب العضو/ الذاكر يرزح تحت عبء انفعالاته التي تفيض على الواقع، فتلوّنه بصبغة عاطفية وذاتية واضحة، بل يغرق هذا العضو/ الذاكر في نوع من التفكير السحري والمثالي كوسيلة وحيدة ومتبقية للخلاص من المأزق والتصدي للطاغوت».

هذه التركيبة العجيبة من الكلام ونقيضه تجعل القارئ غير المطلع على حقيقة الأمور في حيرة من أمره، كي يصبغ الذاكر العضو بصبغة عاطفية تغرقه في نوع من

---

(١) انظر: عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٤).

التفكير السحري. . كوسيلة وحيدة للخلاص من التصدّي للطاغوت، وفي الوقت نفسه ينخرط هؤلاء «الذاكرين» و«الذاكرات» في المتاهات السياسية غير المحسوبة؟!

ب ـ لقد ورد في البحث: «عقلية الشيخ المربي. . تتحكم في مسار الجماعة. . ولا دور للأعضاء الآخرين».

ثم يقول الباحث: «إن هذا التوتر الانفعالي الذي تسكنه روح استبدادية واستلابية، بقدر ما يخلق عقبات معرفية متفاقهة لدى الأعضاء الذاكرين يتحول إلى نكوص ذاتي يعطل قدرات الأفراد الموضوعية في التحليل». وبعد ذلك، نجد الدكتور في لحظة اعتراف نادرة يقول: «أي متتبع منصف لا يشك في القدرة الهائلة لجماعة العدل والإحسان على حشد الأنصار وتحريض الغاضبين ضد خصومها السياسيين والفكريين. وكم يعجب المرء من شراسة أفرادها وتضحياتهم في الدفاع عن حرمات الجماعة ومواقفها وتوجيهاتها. ولا نعتقد أن في المغرب اليوم جماعة أو حزباً يستطيع أن ينافس أفراد الجماعة في فعاليتهم الصارمة وانضباطيتهم الحديدية. فالجماعة تبرز في كل تحركاتها كياناً متماسكاً وصلباً يصعب إحداث شروخ بين جدرانه».

فكيف تكون الفعالية الصارمة والانضباطية الحديدية مع النكوص الذاتي في نفس الجماعة التي يخضع أعضاؤها للتربية نفسها؟! إنها الحيرة التي تناسب الناظر من خارج إلى صف الجماعة المتماسك، فلا تفهم السر الكامن وراء ذلك. وأنى لهم معرفة ذلك وهم لم يذوقوا حلاوة الإيمان التي تجعل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً، وهذه الحلاوة إنما تتأتّى بمحبة الله ورسوله (ﷺ) ومحبة المؤمنين وكراهية الكفر.

لم يألفوا إلا تنظيمات تختال في النفوس وتزهو على الأقران، وكل رفيق درب هو منافس على الزعامة بالضرورة.

ج ـ يؤاخذ الدكتور على لسان «السلفيين» الشيخ ياسين على تجاهله لما يسمونه جهاد أهل السنّة والجماعة، وحماسته لثورة الشيعة وخروجهم على الحكام. ثم يردف قائلا: «. . إن أئمة السنّة في نظر الشيخ ياسين: أبا حنيفة ومالك والشافعي (رضي الله عنهم)، كان لهم ميل، بل مساندة فعلية لهؤلاء القائمين» (وهم من خرج من آل البيت على الحكام الظلمة).

فكيف يكون لأئمة السنّة والجماعة مساندة فعلية للقائمين من آل البيت ويكونون في الوقت نفسه من الخانعين؟

٢ ـ التلفيق في الاحتجاج

يختلق الكاتب مجالاً فكرياً وهمياً بين الأستاذين راشد الغنوشي وعبد السلام ياسين حول الإمام الغزالي. فالغنوشي في حواراته مع قصيّ صالح درويش في بداية التسعينيات من القرن العشرين يرى بأن موقف الغزالي «اتخذ منطلقاً لتدمير الفكر الإسلامي ولسيادة التقليد والمناهج الإشراقية والغنوصية التي تصادر الفكر وتصادر العقلانية لحساب التصوف الأعجمي». ويرد عليه الأستاذ ياسين في بداية السبعينيات من القرن العشرين: «هذا الادعاء معتبراً الغزالي وجهاً بارزاً من وجوه المؤمنين الداعين إلى الله المجددين»، بل يضيف الشيخ ياسين مدافعاً عن تجربة الغزالي: «وقال كلمة الحق حين حدثنا عن تجربته بصدق»[٢]. ولا يعدو الأمر أن يكون كلا الرجلين قد تحدث عن الإمام الغزالي كل من منطلقه، وفي سياق خاص. وتجربة الغزالي لا يمكن إلا أن تُسيل الكثير من المداد لفرادتها في تاريخ المسلمين. وكيف تحوّل رجل كانت تُشَدّ إليه الرحال لطلب العلم في أكبر جامعات عصره (المدرسة النظامية) إلى رجل يبحث عن مقدَّم متبوع «يستأذنه في قراءة القرآن» شدّ إليه الرحال ليربيه وترك لأجله كل الجاه والمكانة العلمية المرموقة والحظوة؟

الحانقون من المعتزلة الجدد لن يغفروا للغزالي كتابته لـ **تهافت الفلاسفة**، ولهذا فهو عندهم «سبب عظيم من أسباب تدهور المسلمين». كيف يكون رجل واحد سبباً في انهيار الأمة؟ هذا مستساغ في عقول سيطر عليها الهوى.

٣ ـ نسج مصطلحات متناقضة في تركيبتها

مثل «السلفية العقلانية» مع ابن حزم وابن رشد. فما الذي يجمع السلفية التي تتشبث حرفياً بالنصّ من دون غوص في مقاصده مع العقلانية التي تمجّد العقل إلى درجة تجعله مقدماً على الشرع؟ وما الذي يجمع ابن حزم الفقيه الظاهري مع ابن رشد الفقيه والطبيب والفيلسوف؟

٤ ـ خيانة المنهج العلمي

يورد الدكتور همام كلاماً لحميدة النيفر كتبه[٣] من دون أن يشير إلى قائله، فيسقط كلامه بشيء من التصرف على جماعة العدل والإحسان، إذ يقول: «إن نقاد الجماعة والمتتبعين لمسارها، سواء من الخصوم أو المتعاطفين والباحثين الموضوعيين، يرون أن هذا المنطق الفكري والتربوي الصوفيين، مما يؤسس عليه الشيخ جماعته، لا يدفع في نهايته

---

(٢) عبد السلام ياسين، **الإسلام غداً** (١٩٧٢).

(٣) انظر: مجلة **المعرفة**، العدد ٣ (١٩٧٦).

إلى إبداع أو تفوق، بل يعمّق النقص والدونية والهروب في الفرد العضو. إن هذا المنطق في نظرهم لا يصلح لأن يكون أساساً تربوياً. فهو يورد الجزئية الأخلاقية التي ترى الورع مطلوباً، والطموح مهملاً، وتجعل تلاوة القرآن صفة حسنة، بينما تمسي الثقة بالنفس صفة مذمومة والجزئية الأخلاقية تلحّ على قلة الضحك والتعفف وكثرة التنفل والبكاء، وتعتبر الإتقان والمغامرة واليقظة أخلاقاً ثانوية. إن الأساس التربوي السليم هو الشمولية الأخلاقية، فلا الصلاح يستطيع أن يعوّض البسالة، ولا الانضباط ينوب عن حفظ الكتاب العزيز، ولا قيام الليل يحلّ محلّ البحث العلمي والتكوين الفكري».

لقد أوردت هذا النص في طوله لسببين:

ـ إن هذا الباحث الموضوعي التونسي رأى سنة ١٩٧٦ ما رآه، وانتقد جماعة العدل والإحسان قبل ظهورها إلى الوجود في أيلول/ سبتمبر ١٩٨١.

ـ إن كلام حميدة النيفر، وهو أحد الوجوه البارزة في تيار اليسار الإسلامي يذكّر بما كتبه د. حسن حنفي في كتاب **التراث والتجديد** من كون الله ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ عند الجائع هو الخبز، وعند الجاهل هو العلم، وعند المحروم هو الحرية. . . فهما تلميذان نبيهان من تلامذة صاحب **العودة إلى الذات** د. علي شريعتي، فافهم.

٥ ـ القفز من موضع إلى آخر من دون رابط

ويتحدث الباحث عن «تركيز السلط الفكرية والتنظيمية في يد الشيخ المرشد»، فإذا بنا نجد أنفسنا أمام موضوع الإعجاب بالشيعة وبثورتهم وبتجربتهم.

رابعاً: ملاحظات على المضمون

التأسيس: أحاطت ظروف كثيرة بنشأة الحركة الإسلامية المغربية، منها ما هو مشترك مع مثيلتها المشرقية، كسقوط الدولة العثمانية، والتعرض للقدر الإلهي الذي يبعث مجدّدين لهذه الأمة، والهزائم المتتالية للأنظمة العربية أمام إسرائيل، وخصوصاً نكسة عام ١٩٦٧. تأسست في البدء الحركة الوطنية على أسس إسلامية، لكن سرعان ما انحرفت هذه الحركة عن مسارها نتيجة هيمنة التيارات المغرّبة، ليبرالية واشتراكية . . . عليها.

فالحركة الإسلامية في المغرب جاءت تصحيحاً لهذا الانحراف الذي حوّل حركة انطلقت من المساجد، وعلى أيدي علماء مثل المختار السوسي وعلّال الفاسي وغيرهما، إلى مطية للمصالح الشخصية وسلّم نحو المناصب والمغانم، فلا علاقة

لجماعة العدل والإحسان، ولا لجماعة أخرى، بنشأة حركة النضال الوطني على الأقل على المستوى التنظيمي.

وترجع قوة الجماعة وقدرتها الكبيرة على الحشد والتنظيم، بحسب الكاتب، إلى تميّز زعيمها بالجاذبية والسحر السياسيين بفضل صلابة سياسة وممانعة ذاتيتين رهيبتين وجرأة نادرة. فكل شيء يجب أن يخضع للعقل ومنطقه الدنيوي، ولا خبر لأهل الدنيا عن حبّ الله الذي إذا أحبّ عبداً نشر له القبول في الأرض والسماء، ولا خبر لهم بتعلق قلوب أهل الأيمان بمن يدلهم على طريق الإيمان ويقربهم إلى خالقهم. كل شيء عندهم سياسة ومكر سياسي وصلابة سياسية وجرأة سياسية.

لقد تحوّل د. همام إلى مفتٍ للديار حين بدأ يتحدث عن علاقة العبادة بالتربية. فالمزج في هذه الحالة بين العبادة والتربية يتمّ في معادلة يعتبرها البعض غريبة، أي «كثرة العبادة. . تعطينا تربية سليمة»، إلى أن يقول جازماً: «فالأمر إذاً يتطلب التمييز الواضح بين العبادات الثابتة قطعاً بالنصّ القرآني. . وبين فكر المسلمين وتجربتهم. .».

فلا علاقة عنده بالعبادة، خاصة إذا كانت الأخيرة «إثقالاً على النفس» بتلاوة عدد هائل من الأذكار والصلوات التطوعية والشعائر التعبدية المثقلة بأرقام خيالية. فهذا هو الجانب الهيتشكوكي من القصة الذي يرعب نفوس قوم ألفوا المركب السهل. فها هم على مدارج التربية جنباً إلى جنب مع الصوّامين والقوامين الذاكرين الله كثيراً والذاكرات.

ومن الفتيا في الفقه الفردي إلى الفتيا في الفقه السياسي، نجد كاتبنا يجزم بأن الشيخ ياسين يخلط بين ولي الأمر، أي المسؤول على أجهزة الدولة، وبين المسؤول في تنظيم أو جماعة. فلا تكاد ولاية الأمر، تخرج عن صنفين من الناس، بحسب كل المفسرين، وهم الأمراء والعلماء. ولقد مرّ زمن كان فيه الأمير عالماً على عهد الخلافة الراشدة، ثم افترق القرآن والسلطان، فصار الأمير هو المسؤول عن أجهزة الدولة بما فيها وزارة الشؤون الإسلامية ومؤسسات دينية أخرى تعبّر عن الإسلام الرسمي ويتربّع على كراسيّها علماء السلطان. أما العلماء، فهم الذين داروا مع القرآن، حيث دار فهم الذين تحمّلوا المسؤولية في تنظيم أو جماعة محاصرة مضطهدة. فهو يقول: «المريد العضو لم يعد يقتنع بالنضال داخل جماعته من أجل قيم الحرية في التفكير والتعبير والنصح والتوجيه، وهي مطالب قد يضحّي بحياته من أجلها خارج الجماعة وضد خصومه السياسيين». أي تشكيل عجيب هذا من الأفكار التي لا تجتمع إلا في عقول سقيمة؟

يقول المتنبي الشاعر:

ومـن يـك ذا فـم مـر مـريـض　　　يجـد مـرّاً بـه الماءَ الـزلالا

يصدق هذا البيت على د. همام حين يرى أن التربية التي تزكو بالعبد لتطهر روحه، فتصلح للقاء ربها، ما هي إلا نزوعات سيكولوجية مرَضية. فتلك النزوعات المرَضية، بحسب صاحب الورقة هي التي تجعل «العضو المستبطن خلفية فكرية صوفية، عادة ما ينظر إلى الدنيا باعتبارها بلاء مصبوباً ولعنة ملاحقة له، فيتضايق منها، ودائم الإحساس بالرهبة والخوف المرَضي من المعاصي والآثام، فهو يرى الحرام في كل مكان، ولا يكاد يطمئن إلى فكري أو مهني سوى القيام والذكر والاعتكاف». كلام لا يحتاج إلى تعليق، فهو واضح يظهر الخلفية الأيديولوجية لصاحبه، ويؤكدها في خاتمة مقالته: «لم يعد ممكناً موضوعياً، بل حتى دينياً، انتظار المرشد ـ المربي الذي يدلنا على الله. ولم تعد سلالم الترقي في «الذكر» و«الولاء» و«الطاعة» و«التربية» تفيد في توجيه إنسان اليوم الثائر المتمرد».

خامساً: كلمة عن التصوف

كان العلم على عهد رسول الله (ﷺ) جامعاً، عقيدة وشريعة، تربية وجهاداً، صحبة وجماعة، فقهاً ظاهراً وفقهاً باطناً. . لم تكن تصنيفات ولا تقسيمات. يعيش المؤمنون إسلامهم، خاصة الصحابة، رهباناً في الليل، فرساناً في النهار، وهم في صحبة خير الأنام لا يعرفون الانفصام. ثم كانوا على عهد الخلفاء الراشدين مثل ذلك. فلما تحوّل الأمر إلى مُلك عضوض وصار الحاكم فاقداً أهلية تربية المؤمنين وإرشادهم، لكونه من الطلقاء، ولأن في الأمة من يفوقه صلاحاً وتقوى، علماً وسابقة وجهاداً. آنذاك افترق القرآن والسلطان، كما أسلفنا، وذهبت كل طائفة من طوائف الأمة بجزء من ميراث النبوة، وحين عجزوا عن الطلب، وأيسوا من بقاء حكم العدل والشورى، التفوا بحفظ ما بقي من عرى الإسلام.

ظهر على الساحة المحدّثون والفقهاء والمتكلّمون والصوفية، وكلهم استحدث اصطلاحات وتسميات وقواعد للعلم الذي تفرّغ لخدمته. ظهر إذاً التصوف كما ظهر الفقه وغيره، وكان له أعلامه، كما كان منهم من ليس منهم. ونترك شيخ الإسلام ابن تيمية يتحدث عنهم في **الفتاوي**[٤]: «والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم في طاعة الله. ففيهم السابق المقرَّب بحسب اجتهاده، وفيهم

---

(٤) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى**، ١١ مج، مج ١١.

المقتصد الذي هو من أهل اليمين. وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب. وقال: وإنهم في ذلك بمنزلة الفقهاء في الرأي»[٥].

ولنأخذ رأياً معاصراً لفقيه مقبول من الجميع لاعتداله هو د. يوسف القرضاوي الذي قال: «كان أوائل الصوفية ملتزمين بالكتاب والسنّة، وقّافين عند حدود الشرع، مطاردين للبدع والانحرافات في الفكر والسلوك. ولقد دخل على أيدي الصوفية المتبعين كثير من الناس في الإسلام، وتاب على أيديهم أعداد لا تحصى من العصاة، وخلّفوا وراءهم ثروة من المعارف والتجارب الروحية لا ينكرها إلا مكابر، أو متعصّب عليهم. غير أن كثيراً منهم غلوا في هذا الجانب وانحرفوا عن الطريق السوي، وعرفت عن بعضهم أفكار غير إسلامية كقولهم بالحقيقة والشريعة»[٦].

فالتصوف على العموم مقبول من فئات عريضة من المسلمين وعلمائهم. ومع ذلك، فإن الأستاذ عبد السلام ياسين، وقد خبر التصوف وعاش تجربة في صفوف الزاوية البوتشيشية ما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧١، يعلن بصراحة: «الآن أعود إلى الموضوع لا لأتبرأ من الصوفية، كما ألحّ عليّ بعضهم، ولا لأتحمل تبعات غيري، ولكن لأقول كلمة الحق التي لا تترك لك صديقاً: لكن لأتجاوز مرحلة كانت النقول عن الرجال ما دون كتاب الله وسنّة رسوله سنداً لطفولتي في طريق القوم . . . لست أدعو إلى التصوف، ولا أحب الاسم والشكل لأني لا أجدهما في كتاب الله وسنّة رسوله بعد أن اخترت جوار القرآن والجلوس عند منبر الحبيب المصطفى (ﷺ)».

«لا، ولا حاجة لي بالمصطلحات المحدثة، فلي غنى عنها بلغة القرآن وبيان إمام أهل الإحسان. لكن الحق الذي مع الصوفية، حق حب الله تعالى وابتغاء وجهه وإرادة الوصول إليه والتماس الطريق لمعرفته وما يكرم به الحنّان المنّان المصطفين من عبادة، حق ثابت في القرآن والسنة»[٧].

ولذلك لا نجد الأستاذ ياسين يستعمل في «المنهاج النبوي» (مانفيستو الجماعة كما سماه الدكتور) مصطلحات المتصوفة من مثل شيخ/ مريد ـ لبس الخرقة . . ونجد في المقابل مصطلحات من الحقل الدلالي القرآني والنبوي: الإحسان ـ التزكية ـ الوالي المرشد ـ النصير ـ المهاجر ـ النقيب . . .

---

(٥) المصدر نفسه، مج ١٠.

(٦) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ج ١، ص ٧٣٦.

(٧) عبد السلام ياسين، **الإحسان**، ٢ ج ([د.م.]: مطبوعات الأفق، ١٩٩٨)، ص٢٢ ـ ٢٣.

الإحسان والتزكية هي التسميات القرآنية النبوية لما عرف في تاريخنا بالتصوف وروحها صحبة رجل عارف بالله يدلّك على الله، كما صحب المسلمون الأولون رسول الله (ﷺ)، فسموا: صحابة. لا يألو الأستاذ ياسين جهداً ليذكّر بالانحرافات الصوفية على المستوى العقيدي والسلوكي. فالتصوف الفلسفي الزندقي ذباب يطوف حول مائدة الكرام، والقعود والتبرك والأذواق آفات أصابت الأمة في مقتل، وارتباط التصوف بها يشينه على رغم ما معه من الحق.

في التقرير الذي صدر مؤخراً عن معهد راند (شباط/ فبراير ٢٠٠٤)، وهو معهد مرتبط بوزارة الدفاع الأمريكية همّه إنجاز دراسات عن البلدان التي تسعى الولايات المتحدة الأمريكية لإخضاعها، نجد الخبراء ينصحون أصدقاءهم من (الحكام العرب) والمسلمين، بإطلاق يد المتصوفة وإحياء الطرقية في مواجهة الحركات الإسلامية والجماعات الجهادية، بعد أن كان الخيار الاستراتيجي السابق هو تشجيع الوهابية لعدائها المطلق للحركة الإسلامية. فهل العدل وإحسان جماعة صوفية تخدم بخيارها التربوي الخيار الاستراتيجي الحالي لرأس الاستكبار العالمي؟ أم إنها جماعة يخدم خيارها التربوي مشروعها الكبير في إعادة بناء الخلافة الثانية المبشّر بها في حديث حذيفة بن اليمان؟ . . . ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، وبالتالي مصادمة هذا المشروع للمصالح الاستعمارية في بلادنا العربية والإسلامية؟ إن كتاب **العدل: الإسلاميون والحكم** يقدم إجابات كافية عن كل هذه التساؤلات.

الخيار التربوي المؤسَّس على خصال الصحبة والجماعة، ثم الذكر، ثم الصدق، بصفتها شروطاً للتربية، هل يكون قاعدة «لاستبداد الشيخ المربي بالتربية والتنظيم والاستفراد بالقرار؟ كيف نميّز في شخص القائل بين الولي المرشد الدال على الله، وأمير التنظيم الذي ينزل عند شورى مؤسسات التنظيم؟

سادساً: عودة إلى النبع الصافي

ـ «عن أنس (ﷺ) أن النبي (ﷺ) مرّ بقوم يلقّحون النخل، فقال: لو لم تفعلوا لصلح. قال: فخرج شيصاً. فمر بهم، فقال: ما لِنَخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم»[٨].

ـ «عن عائشة (رضي الله عنها) أن النبي (ﷺ) سمع أصواتاً، فقال: ما هذا الصوت؟ قالوا: النخل يؤبرونها، فقال لو لم يفعلوا لصلح. فلم يؤبروا عامئذ، فصار

(٨) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، حديث ١٣٥٨.

شيصاً، فذكروا للنبي (ﷺ) فقال: إن كان من أمر دنياكم، فشأنكم به، وإن كان من أمور دينكم، فإليّ»[9].

لا شك في أن حادثة تأبير النخل هذه وقعت ما بين الهجرة وغزوة بدر الكبرى، فقد تعلّم المسلمون منها أن يسألوا كي يميّزوا ما بين أمور الدين وأمور الدنيا. وقد اتخذ منها الأزهري علي عبد الرازق وتلامذته مطية لإبعاد الدين عن شؤون الحياة على الطريقة الأوروبية.

ذكر ابن هشام[10]: «قال ابن إسحاق، فحدثت عن رجال من بني سلمة أنهم ذكروا أن خباب بن المنذر بن جموح قال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب. قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضاً، فنملأه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله (ﷺ): لقد أشرت بالرأي، إن كان أمراً إلهياً، فلا تقدم ولا تؤخر، وإن كان الرأي والحرب والمكيدة، فلأهل الخبرة والمشورة الرأي».

وفي غزوة الأحزاب، ذكر ابن هشام أيضاً[11]: «فلما اشتد على الناس البلاء بعث رسول الله (ﷺ) كما حدثني عاصم بن عمر بن قتادة ومن لا أتهم عن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري إلى عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر وإلى الحارث بن عوف بن أبي حارثة المري، وهما قائدا غطفان، فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح، حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح، إلا المراودة في ذلك، فلما أراد رسول الله (ﷺ) أن يفعل، بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فذكر ذلك لهما واستشارهما فيه، فقالا له: يا رسول الله أمراً تحبه فنصنعه، أم شيئاً أمرك الله به، لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة».

فهذا نبي مرسل يردّ رأيه حين يتعلق الأمر بأمور الدنيا والحرب والمفاوضة.. وهو علّمهم ذلك، لكن إن تعلق الأمر بالوحي فلا كلام.

---

(٩) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، **سنن ابن ماجة**، كتاب الأحكام، الحديث ١٤٦٢.

(١٠) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ط ٣ ([د.م.]: المكتبة العصرية، ١٩٩٥)، مج ٢، ص ٢٣٨.

(١١) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٠٢.

ما وجه المقارنة هنا بين القصتين وامتثال أعضاء العدل والإحسان الطاعة في الجانب التربوي للولي المرشد؟

معلوم أن علم التزكية عطاء من الله سبحانه لمن يشاء من عباده. وقد يختص الله بهذا العلم من ليس له سعة اطلاع المريد، كما هو الحال مع الإمام الغزالي مع شيخه، بل كما هو الحال مع نبي الله موسى (عليه السلام) وهو من أولي العزم من الرسل مع الخضر (عليه السلام)، العبد الذي آتاه الله رحمة من عنده وعلّمه من لدنه علماً. وقد يجمع الله لعبد من عباده أكثر من عطاء، والله يفعل ما يشاء ويرزق من يشاء بغير حساب.

لذلك، فإن على المرء، طالب الحق، الحريص على دينه أن يبحث عمن يعلّمه حب الله وحب رسوله (ﷺ)، ويفيده في سلوكه إلى الله عز وجل، ترقياً في مدارج الإيمان ومقامات الإحسان، يتتلمذ له ويتعلم منه وينصت لنصحه وتوجيهاته. ولكن ههنا أمور لا بد من التنبيه اليها:

١ ـ إن السلوك على يد من يظن أنه ولي للّه تعالى عارف به لا يعني التوقيع على بياض، وإنما هو مشروط بضوابط الكتاب والسنّة. ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما الطاعة في المعروف.

٢ ـ إن المرء هو صاحب الاختيار أولاً وأخيراً وقراره بيده دائماً، وصحبته لمن يطمئن إلى دينه واتّباعه له اتباعاً طوعياً وليس مفروضاً عليه، وله أن ينصرف عن مصحوبه إلى غيره إذا لم يجد ما كان ينشده ووجد ضالته عند غيره.

٣ ـ إن مسألة الطاعة والاتّباع قاصرة على المجال التربوي، أما حين يتعلق الأمر بشؤون التنظيم أو الحكم والدولة، فإن ﴿**أمرهم شورى بينهم**﴾[١٢]، ورأي الولي المرشد تَبَع لرأي أهل شوراه إن أجمعوا على أمر. وقد قال رسول الله (ﷺ) لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما على أمر ما خالفتكما». ورأيناه كيف ينزل عند رأي الخباب بن المنذر في بدر، وعند رأي السعدين في غزوة الأحزاب. . .

والخلاصة أن جماعة العدل والإحسان، وخلافاً لما يدّعي صاحبنا، هي جماعة مؤسسات، القيادة فيها مطاعة ومحبوبة، لكن شؤونها تسير بالشورى، وأعضاء مجالسها ومؤسساتها ينتخبون، وللمرشد صلاحيته المحددة في «المنهاج». ولو رجع صاحبنا إلى «المنهاج» ونظر بشيء من الإنصاف، لأدرك أن الاستبداد ينتفي تماماً، ولا

---

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

أثر له البتة. ومحال أن تقوم جماعة تناهض الاستبداد، وتتعقب جذوره في تاريخ المسلمين، وتفضح رموزه القديمة والحديثة، وتعاني من أجل ذلك معاناة شديدة ومتواصلة إلى يومنا هذا، ثم يكون هدفها أن تستبدل ما هو أقبح بالقبيح. وهل يصحّ أن تكون جماعة بحجم العدل والإحسان، ويتوافد عليها الناس من جميع الشرائح الاجتماعية، وتتنامى باطّراد لأنها تجعل من أعضائها نعاجاً؟! إن لم يكن شيء من الإنصاف، فلا أقلّ من احترام ذكاء الناس.

الفصل السادس عشر

الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية: جدلية الداخلي والخارجي

نصر محمد عارف(*)

منذ أن أعاد العرب اكتشاف الغرب في ما بعد الحملة الفرنسية على مصر والشام أصبح العرب جزءاً «جوّانياً» يؤثّر في مجمل الظواهر المجتمعية العربية، بل يشكّلها أيضاً في أحيان كثيرة، بحيث عرف الواقع العربي جدلية فريدة ما بين الداخلي والخارجي، خصوصاً في كل ما يتعلق بمسألة الحكم والسياسة وعمليات التطوير والتغيير والتحديث، بل قد لا يكون من قبيل المبالغة القول بأن الحضور الخارجي يفوق أحياناً الوجود الداخلي، فالنظم السياسية العربية قد نسجت على منوال النظم الغربية، وإن كان المنتوج مشوّها، قاصراً أو ناقصاً، لأنه لم يستطع أن يستبطن جوهر الأصل، ومن ثم لم يستطع أن يكون على شاكلته أو قريبا منه، سواء في تكويناته وهياكله، أو في ممارساته وحركته.

فعلى الرغم من أن الدول العربية المعاصرة قد نشأت بسبب عوامل خارجية، وتحدّدت حدود وجودها واستمدت شرعيتها الجغرافية من البيئة الدولية أكثر من البيئة الداخلية، وتكوّنت شعوبها طبقاً لخطوط الخرائط وليس انطلاقاً من المحددات الاجتماعية المحلية.

ومن هنا، فإن الحضور الخارجي في الداخل العربي يكتسب وضعية خاصة،

(*) باحث ومفكر وأكاديمي، جامعة القاهرة.

ويتميّز بمحددات فريدة قد لا توجد في مجتمعات أخرى بالدرجة نفسها إلا في بعض الدول الأفريقية. وبناء على ذلك، فإن جدلية الداخلي والخارجي في أية ظاهرة سياسية عربية تستحق من التمحيص والفحص القدر الكبير حتى يمكن فهم الظواهر العربية فهماً مستقيماً يعكس حقيقة الواقع ويساعد في التعامل معه بصورة تؤدي إلى تغييره نحو الأفضل.

وعلى الرغم من أن الاستبداد بصورة عامة، والسياسي منه بصورة خاصة، ظاهرة بشرية شهدتها مختلف المجتمعات في مرحلة أو أكثر من تاريخها، سواء تخلصت منها بصورة جذرية أو ترسبت بعض عناصرها في ثقافتها، وأصبحت أحد خواصها ومعلماً من معالمها، إلا أن ظاهرة الاستبداد السياسي تكتسب طبيعة فريدة في الوطن العربي، سواء في ماهيتها أو تمظهراتها أو في طريقة فهمها وتحليلها والتعامل معها، فهي ظاهرة متجذرة في الثقافة العربية تتمظهر في أشكال وظواهر متعددة، وهي في الوقت نفسه ظاهرة بكر لم تخضع للدراسة العلمية المعمّقة والشاملة على رغم أن الجميع يُرجعون إليها أسس الفشل العربي، والتخلف العربي، والتفكك العربي، والانحطاط الحضاري العربي . . إلخ.

فمنذ أن وضع عبد الرحمن الكواكبي كتابه الرائد **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** عام ١٩٠٢، لم تظهر أية دراسة تعالج هذا الموضوع بعمق وشمول يقترب مما قدمه الكواكبي أو يقتفي أثره. فقد أسس الكواكبي قاعدة معرفية لدراسة الاستبداد والتعامل معه تقوم على أن الاستبداد في الواقع العربي ظاهرة سياسية المظهر، ولكنها دينية وفكرية ومعرفية في أسسها وأصولها، كذلك، فإنها تبدو وكأنها خاصية عربية وليدة تلك البيئة والثقافة، ولكنها في جوهرها غرس خارجي وجد تربة صالحة، فازدهر وتجذّر، وانطلاقاً من ذلك وتأسيساً عليه، فإن معالجة هذا الموضوع، أي موضوع الاستبداد، تستلزم الإلمام بالأبعاد المختلفة لهذه الظاهرة.

وفي هذا البحث سوف يتم التركيز على الأبعاد الخارجية لهذه الظاهرة التي تعتبر مكوناً أساسياً في تشكيلها وفي استمرارها وتمكّنها، بل أحياناً تكون هذه المحددات الخارجية العنصر الأهم والأكثر خطورة في فهم ظاهرة الاستبداد السياسي العربي، وفي تحديد منهجية التخلص منه.

وفي السياق التالي سوف نحاول معالجة هذا الموضوع من خلال تحليل النقاط التالية:

أولاً: في الأسس المعرفية للاستبداد

الاستبداد في جوهره مشكلة معرفية، إذ هو «غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة»[1]، فهو حالة من حالات احتكار المعرفة وامتلاك الحقيقة، والادعاء بكمال العلم بظاهر الأمور وباطنها، أو هو تجسيد لحالة من إطلاق الذات ونسبية الآخر. فالمستبد برأيه هو من لا يرى في آراء الآخرين وأفكارهم وجهاً من وجوه الحقيقة، أو معنى من معاني الصحة. ولذلك لا يتعامل مع الآخرين إلا على أساس أنهم قاصرون يحتاجون إلى وصي أو عائل أو وليّ أمر يقرر لهم، ويتصرّف في شؤونهم تصرف الوصي في شأن المحجور عليه عقلاً أو القاصر سناً[2].

ومن هنا كانت الفرعونية السياسية هي قمة ظاهرة الاستبداد، ففرعون خاطب قومه مدّعياً أنه هو الذي يهديهم سبيل الرشاد، بينما النبي موسى جاء ليقتلع من الأرض الفساد، فتعريف الرشادة والرشد في هذه الظاهرة الفرعونية مرجعه إلى ما يراه المستبد لا ما تقرره حقائق الواقع، أو معطيات العقل. وتأسيساً على ذلك، يكون أخطر أنواع الاستبداد هو تلك الحالة المؤسسة على رؤية دينية، لذلك اقترن الاستبداد في التاريخ الإنساني بحكام يدّعون أنهم آلهة أو أنصاف آلهة أو متحدثون باسم الإله أو يملكون حق الإله أو معيّنون من قبل الإله. والتأله هنا ليس هو ذلك المعنى المرتبط بالدين السماوي، بل إن الأديان الأرضية أكثر خطورة، إذ إنها لا توفر مرجعية يستطيع الخاضعون للاستبداد معارضته على أساسها، وإنما مرجعيتها هي ما وضعه البشر المستبدون، ومن ثم كانت الأيديولوجيات السياسية التي ادّعت أنها تملك الحقيقة المغلقة الأكثر استبداداً والأخطر على بني الإنسان من غيرها، كالأيديولوجيات الاشتراكية أو القومية المتطرفة مثل النازية والفاشية وغيرها.

وحقيقة الأمر أن الاستبداد قرين الوجود الإنساني، فهو موجود بالقوة في جميع التجمعات البشرية، وبين جميع البشر إذا اختلفت إمكانياتهم ومصادر قوتهم

---

(١) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: عبدالرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٣٦.

وقد نشر مركز دراسات الوحدة العربية هذه الأعمال ضمن سلسلة التراث القومي، انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: المركز، ١٩٩٥).

(٢) نصر محمد عارف، «مقدمات ابستمولوجية في ظاهرتي الاستعمار والاستعباد،» **مجلة رؤى** (باريس)، العددان ٢١ ـ ٢٢ (ربيع ٢٠٠٤)، ص ٤-٩.

ومنازلهم، ولكنه يوجد بالفعل حين تتوفر شروطه، أو بعبارة أخرى يوجد ويتحقق واقعاً إذا أعطى الطرف الذي يمارس عليه الاستبداد فرصة للمستبد بتنازله عن كرامته ومكانته وحقوقه، وحينها يظهر الاستبداد، حيث لا يوجد عزيز من دون ذليل يبرر وجوده هذه العزة، ولا يوجد قوي إلا بضعيف، ولا يوجد غني إلا بفقير النفس محتاج. ولكن هذه المقولة تحتاج إلى مراجعة وتدقيق، إذ أحياناً يكون هناك استعزاز واستقواء واستغناء إذا وجد طرف من خارج المجتمع ساهم في تقوية بعض المجتمع على بعضه ومدّه بوسائل تساعده على إخضاع الآخرين، واستذلالهم وممارسة القوة عليهم. وهذا هو الغالب في تاريخ المجتمع العربي منذ عصر العباسيين حتى اليوم، فغالباً يكون الطرف الخارجي حاضراً في معظم حالات الاستبداد وما أكثرها، ولكن ينبغي ألا يكون هذا حتمية تاريخية، ويجب ألا ينصرف الفهم إلى تبرئة الذات واتهام الآخر، فالثابت في سنن المجتمعات وفي صيرورة التاريخ أنه لولا القابليات الداخلية ما استطاع طرف خارجي التأثير. فلولا القابلية للاستبداد ما وجد مستبد، ولولا القابلية للاستعباد ما ظهر سيد متعال وحاكم متجبّر.

فالجدلية دائماً تدور ما بين الفعل والقابلية للانفعال، أي ما بين الظلم والقابلية للانظلام، أو ما بين الجور والقابلية لاحتماله وتقبّله، وكما يقول الكواكبي: «ومن الأمور المقررة طبيعياً وتاريخياً أنه ما من حكومة عادلة تأمن المسألة والمؤاخذة بسبب غفلة الأمة أو التمكن من إغفالها إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد، وبعد أن تتمكن فيه لا تتركه وفي خدمتها إحدى الوسيلتين العظيمتين: جهالة الأمة، والجنود المنظمة، وهما أكبر مصائب الأمم وأهم مصايب الإنسانية»[٣].

وإذا كانت هذه هي طبيعة الجدلية القائمة بين الداخلي والخارجي في ظاهرة الاستبداد، كما هي متحققة واقعاً، وكما شهدتها مجتمعات عديدة ومنها المجتمعات العربية، فإن الجدلية نفسها تنطبق على صياغة المفهوم وتحديد دلالاته ومعانيه، واختلاف تلك الدلالات والمعاني من عصر إلى آخر طبقاً لطبيعة علاقة التأثير والتأثر بين الداخل والخارج. فالاستبداد بمفرداته المختلفة: (Despote, Despotique, Despotisme) ظهر لأول مرة في التاريخ الأوروبي في القاموس الفرنسي عام ١٧٢٠، إذ تمت صياغة هذا المصطلح في أواخر القرن السابع عشر. ومع مونتسكيو في كتابه **روح القوانين** الذي ألّفه عام ١٧٤٨، والذي وصف فيه نظم الحكم الشرقية، أصبح هذا المصطلح أساسياً في الفكر السياسي الأوروبي، وبدأ استخدامه بصورة واسعة على أيدي العديد من المفكرين أمثال آدم سميث، وبنتام، بيرك .. وغيرهم من الذين

---

(٣) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

عارضوا فكرة بناء الإمبراطوريات التي بدأت تظهر في أوروبا على حساب شعوب أخرى تحت دعاوى أخلاقية في ظاهرها وتستبطن أعلى درجات النفاق في جوهرها، مثل حرية التجارة والحكمة الاقتصادية والتحديث وغيرها، في حين أنها أدت إلى تدمير المجتمعات البشرية وتخريب الإنسان. وقد قامت هذه الإمبراطوريات على أساس تحقيق الديمقراطية في الداخل الأوروبي والاستبداد في الخارج[٤].

وهنا نلاحظ أن مفهوم الاستبداد في الفكر الغربي ظهر ليصف حالة خارجية ابتداء، ثم استخدم لتوصيف النظم السياسية الدكتاتورية في أوروبا بعد ذلك. أما في الخبرة التاريخية العربية الإسلامية، فإن مفهوم الاستبداد كان يستخدم كمفهوم محايد يصف حالة من القدرة على فرض سيطرة الدولة على مختلف أرجائها، وقدرتها على القضاء على الخارجين على القانون، فكان يستخدم بمعنى القدرة على التحكم بغضّ النظر عن طريقة هذا التحكم ونتائجه والقيم المحيطة به.

فقد يكون تحكماً عادلاً، وقد يكون تحكماً ظالماً، لذلك وصف الشاعر العربي قديماً محبوبته بأنها عندما أحبها تحكّمت فيه، و«العاجز من لا يستبد». ومن هنا كان استخدام هذا المفهوم محمّلاً بدلالات تختلف كثيراً عن المعنى المعاصر، فحين استخدمه الإمام الغزالي في القرن الثاني عشر، واستخدمه الإمام محمد عبده في أواخر القرن التاسع عشر، مضافاً إلى العدل، فقد رأيا أن الحكم الصالح هو حكم «المستبد العادل»، أي القادر على فرض سيادة الدولة أو سيادة القانون والتحكم في مختلف أرجاء الدولة، ومنع الخارجين أو القوى المناوئة من الانفصال أو الاستقلال أو تنفيذ قانون آخر، ولكنه في الوقت نفسه يكون تحكماً قائماً على العدل ومطبقاً له ومحققاً لمقاصده[٥].

ومع تزايد الحضور الخارجي في الواقع الفكري والثقافي واللغوي العربي، أصبح معنى الاستبداد هو المعنى الغربي وليس المعنى العربي، لذلك حدث نوع من القطيعة المعرفية مع الدلالة العربية للمفهوم، وأصبح الباحث المعاصر ينتقد محمد عبده وأبا حامد الغزالي على أساس أن أفكارهما تعاني الانفصام وجمع المتناقضات من

---

(٤) Lucette Valensi, *The Birth of the Despot: Vence and the Sublime Porte, translated by Arthur Denner* (Ithaca; London: Cornell University Press, 1993).

ويدور موضوع هذا الكتاب حول ملاحظات أرسلها سفير البندقية في إسطنبول في القرن السابع عشر إلى حكومته يصف فيها الحالة السياسية في تركيا.

(٥) نصر محمد عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**، تقديم منى أبو الفضل، المنهجية الإسلامية؛ ٧ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ٨٦.

دون أن يفهم الدلالات التاريخية للمفاهيم التي استخدماها، بل أسقط المعنى الغربي المعاصر على اللفظ العربي التاريخي.

ثانياً: الاستبداد وطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع

على الرغم من أن الاستبداد السياسي نوع من الحكم الفاسد الذي يجهض فعاليات الأمم ويحول دون الدول وتحقيق أهدافها، ووظائفها، ويدمّر إنجازات المجتمعات، ويخلق حالة من السلبية والتقاعس لدى الأفراد، إلا أن تلك الآثار السلبية للاستبداد ليست واحدة في جميع الحالات، أي إن أثر الاستبداد في المجتمع وفي الحضارة الإنسانية ليس واحداً، فحيناً تكون للاستبداد آثار سلبية غاية في الخطورة والتدمير، وأحياناً أخرى تكون آثاره أقلّ، وأحياناً ثالثة تكون هامشية تؤثر فقط في الدولة ومؤسساتها والفئات المرتبطة بها، ولا تؤثر كثيراً في المجتمع. ويتوقف هذا التنوع والاختلاف في التأثير على عامل أساسي هو طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع من حيث عنصرين أساسيين هما:

١ ـ مدى تدخل الدولة وتغلغلها في المجتمع.

٢ ـ ميزان القوى بين الدولة والمجتمع، أي أيهما أقوى من الآخر، وأيهما أضعف.

فعندما تكون الدولة أو نظام الحكم متغلغلاً في المجتمع وقوياً، تكون آثار الاستبداد ونتائجه غاية في السلبية والتدمير، والعكس صحيح بصورة تجعلنا نضع فرضاً علمياً قد يكون قانوناً اجتماعياً وسياسياً، وهو أن الآثار السلبية للاستبداد تتناسب طردياً مع قوة الدولة ومع ضعف المجتمع، فكلما قويت الدولة وضعف المجتمع، كان الاستبداد أكثر خطراً وأعظم تأثيراً وأسوأ نتائج، والعكس صحيح أيضاً، فكلما قوي المجتمع وقلّ تدخل الدولة وتغلغلها في الحياة الاجتماعية، وقلّ اعتماد المجتمع عليها، كانت آثار الاستبداد أقل خطورة وأقل فساداً وأضعف تأثيراً في حياة الناس ومقدراتهم.

ويعتبر اقتراب علاقة الدولة والمجتمع من أهم الاقترابات الحديثة في علم السياسة وأكثرها استخداماً، ويقوم هذا الاقتراب ـ كما قدمه جول ميغدال[٦] ـ على فكرة مركزية تتمحور حول من يتحكم في سلوك الأفراد أو من يطيعه أفراد المجتمع

---

(٦) Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and state Capabilities in the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

ويقبلون به محدداً لسلوكهم، هل هي الدولة أم المجتمع؟ وفي هذا السياق، خلص ميغدال إلى تصنيف رباعي لأنظمة الحكم أو للدول، فهناك دولة قوية ومجتمع قوي، وهناك دولة قوية ومجتمع ضعيف، وهناك دولة ضعيفة ومجتمع قوي، وأخيراً هناك دولة ضعيفة ومجتمع ضعيف. وهذه الأنماط أو الأصناف قد وجدت لها أمثلة تاريخية ومعاصرة.

وما يهمنا منها في سياق هذا البحث هو أثر هذه العلاقة على ظاهرة الاستبداد ونتائجها، فمن الواضح ـ مع افتراض وجود الاستبداد بالدرجة نفسها ـ أن آثاره ونتائجه سوف تختلف باختلاف طبيعة هذه العلاقة، فتكون في أشد حالاتها عندما تكون الدولة قوية والمجتمع ضعيفاً، وتكون أضعفها عندما تكون الدولة ضعيفة والمجتمع قوياً، وفي الحالتين الأخريين تكون متوسطة أو في منزلة بين المنزلتين.

والناظر في التاريخ العربي الإسلامي يجد أن طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع تختلف كثيراً عن الواقع الذي تشكّل في المنطقة العربية الإسلامية في مرحلة ما بعد محمد علي باشا، إذ كانت الدولة قليلة التدخل، نادرة الاحتكاك بالمجتمع بمعناه الأوسع، حيث كانت السلطة تمارَس في العاصمة، ولا تكاد تتجاوزها، وحيث كان المجتمع يقوم بمعظم، إن لم يكن بجميع، الوظائف الحضارية أو الوظائف التي تمارسها الدولة في عصرنا الحاضر. فالدولة في مرحلة ما قبل محمد علي باشا لم تكن وظائفها تتجاوز أربعة مجالات، هي:

أ ـ الحماية الخارجية من الاعتداء الأجنبي عن طريق تأمين الثغور.

ب ـ تحقيق الأمن الداخلي وحماية الإنسان من الاعتداء من قبل أي طرف من أطراف المجتمع، سواء كان هذا الاعتداء جسدياً أو مالياً أو غيره، وذلك من خلال نظام الشرطة ومؤسسة الحسبة.

ج ـ الفصل في المنازعات وحفظ الحقوق وتحقيق العدل، وكان يتم ذلك من خلال مؤسسة القضاء وولاية المظالم.

د ـ حماية الفقير وغير القادر والضعيف من خلال عمليات إعادة توزيع الثروة المتمثلة في دواوين الخراج والأرزاق والمكوس والزكاة[٧].

تلك هي الوظائف التي كانت تقوم بها الدولة على امتداد التاريخ العربي

---

(٧) نصر محمد عارف، **في الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية**، سلسلة بحوث سياسية (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٣).

الإسلامي حتى مجيء محمد علي باشا، أما الوظائف التعليمية والصحية والصناعية والزراعية والثقافية والخدمية الأخرى، فقد كان يقوم بها المجتمع من خلال المؤسسات التي كانت تُنشأ بمبادرات اجتماعية تتمثل في صورة أوقاف يتمّ من خلالها الإنفاق على هذه النشاطات بصورة دائمة، إذ شملت الأوقاف أو المؤسسات التي كان يموّلها الوقف مختلف المجالات من الجامعات والمدارس والمستشفيات، ومنارات السفن، وفنادق المسافرين، ومساقي الكلاب، وبيوت النساء الغاضبات من أزواجهن، ورعاية المساجين والأيتام، إلى الحصون العسكرية، وأحياناً مؤسسات الشرطة(٨). فقد كان الأساس في هذه المؤسسات أن المجتمع ينهض ليسدّ أية ثغرة لا تبادر الدولة إلى القيام بها، فحينما توجد وظيفة أو مشكلة تحتاج إلى حلّ يقوم وقف ليملأ الفراغ.

ومن هنا كان المجتمع مستقلاً عن الدولة بدرجة كبيرة، ينشىء ويدير ويموّل مجمل الوظائف اللازمة لسدّ الحاجات الاجتماعية الأساسية، وبذلك لم يكن معتمداً على الدولة، ولم يكن تابعاً لها، ومن ثم لم تكن الدولة متحكمة فيه وفي سلوكياته، ولم تكن قادرة على خنقه أو ربطه أو التأثير فيه بصورة حيوية أو جوهرية. وتأسيساً على ذلك، فإن فساد الدولة واستبدادها لم يكن له الأثر نفسه القائم في عالم اليوم. ونستطيع أن نضع معادلة بسيطة نقيس من خلالها تأثير الاستبداد في حياة المجتمع من خلال حصر الحالات التي يحتك فيها الفرد بالدولة أو يتماس معها في التجربة التاريخية وفي العصر الحديث، وسنجد فارقاً كبيراً بين الحالتين، إذ إن الفرد تاريخياً لم يكن يتماسّ أو يحتكّ بالدولة في كل عام إلا مرات محدودة. ومن ثم كانت معاناته من استبدادها محدودة أيضاً. أما في الدولة العربية المعاصرة، أي في مرحلة ما بعد محمد علي باشا، فقد أصبحت هذه الدولة هي التاجر والصانع والزارع والمعلم والطبيب وكل شيء في حياة الإنسان، حتى إنها أصبحت تتدخل بين الرجل وزوجته، بحيث تربط الإنسان بخيوط من جميع أجزاء جسمه بأطرافها وذيولها حتى لا يستطيع الإنسان أن يجد شربة ماء لا تمرّ من تحت أقدام الدولة، ولا نَفَساً يتنفسه لم تختبره الدولة. وبناء على ذلك، يكون استبدادها الشديد الخطورة والعظيم التأثير، جوهرياً في حياة الإنسان.

وهنا يثور السؤال: من أين جاءت هذه الدولة؟ ومن دعمها وقوّاها؟ وكيف

---

(٨) نصر محمد عارف، «البناء المؤسسي للوقف في بلدان وادي النيل،» ورقة قدمت إلى: **نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت**، تحرير ابراهيم البيومي غانم (بيروت: المركز، ٢٠٠٣).

تشكلت؟ وما هي شرعية وجودها واستمرارها؟ ولماذا حدث هذا التغيير الضخم؟ وهل كل ذلك تمّ بمؤثرات داخلية أم خارجية؟ وهل استمرار الدولة على هذه الصفة فعل ذاتي نابع من تغيّرات اجتماعية أم انفعال بمؤثرات وضغوط خارجية؟

ثالثاً: المصادر الخارجية لشرعية الدولة العربية إيجاداً ووجوداً واستمراراً

بداية، ينبغي التشديد على أن الدولة العربية ظاهرة حديثة، وهي مفهوم حديث كذلك، فكل ما يُطلق عليها دولاً عربية ما هي إلا كيانات لا يتجاوز عمرها قرناً من الزمان على أحسن الأحوال، بما في ذلك الدول القديمة، كما العراق ومصر، فحتى هذه الدول قد تمّ تحديد حدودها ورسم خريطتها خلال القرن العشرين، وما عرف بهذا الاسم قبل ذلك كان يشتمل على أرض وبشر أقل مما هو موجود الآن أو أكثر. ومن ناحية أخرى، فإن مفهوم الدولة ذاته له معنيان متناقضان أو متعارضان، فمفهوم الدولة الحديث ـ الذي هو مفهوم أوروبي ـ يعني إقليماً من الأرض محدد الملامح تسكنه جماعة بشرية متمايزة من غيرها تخضع لحكومة من بينها. ومن ثم، فهو مفهوم يحدّد الإقليم والشعب والحكومة، وكذلك هو مفهوم مشتق من الثبات (State) والاستقرار والاستمرار. أما مفهوم الدولة في الخبرة التاريخية العربية الإسلامية في ما قبل محمد علي باشا، فكان يعني التداول والتغيّر والتحول، وكان يطلق على نظم الحكم أو الأسر الحاكمة، وليس على الشعب أو الإقليم، فكانت هناك دولة الأغالبة أو الأدارسة أو الفاطميين أو البويهيين أو بني العباس أو غيرهم. وقد أحسن روزنتال في ترجمته لمقدمة ابن خلدون إلى الإنكليزية حين ترجم مفهوم الدولة العربي إلى لفظ «Dynasty»، أي سلالة حاكمة أو أسرة حاكمة[٩].

ومن هنا، فإن الدولة ظاهرة حديثة الوجود وحديثة المعنى في الواقع العربي، ومن ثم يثور التساؤل حول من أوجد هذه الدولة؟ ومن ساعد على استمرارها؟ ومن حوّلها إلى حقيقة وجودية؟ هل العوامل الداخلية؟ أم العوامل الخارجية؟ أم جدلية معيّنة بين الداخلي والخارجي؟ وفي هذا السياق، سوف نركّز على قضية محددة في هذا الإطار، وهي قضية الشرعية التي تعني في أبسط معانيها الرضى والقبول والاعتراف بالوجود، سواء للدولة أو لنظام الحكم أو لشخصية الحاكم، وإن كان تحليلنا في هذا البحث سوف ينصبّ على شرعية الدولة وعلاقة ذلك بالاستبداد، إذ إن مصدر الشرعية للدولة أو للسلطة ينعكس إيجاباً أو سلباً على وجود الاستبداد من عدمه،

---

(٩) عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**، ص ٧٨.

وعلى قوّته أو ضعفه حين يوجد. فالدولة أو السلطة التي تستمد شرعيتها من الشعب، ومن ثم يكون وجودها مرتبطاً برضى الشعب، يصعب عليها أن تستبد بالحكم، لأن الاستبداد «هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة، وبلا خوف تبعة»[١٠]. وطالما أن الحاكم يستمد شرعيته من الشعب، فمن المستحيل ألا يخاف تبعة مخالفتهم لأنهم مصدر وجوده، أما الحاكم الذي يستمد شرعيته من مصادر أخرى، سواء أكانت دينية أم تقليدية أم قوة مادية عسكرية أو نحوها، فإنه لا يخشى من الشعب أمراً، ومن ثم فقد يتحوّل إلى مستبد جائر. أما إذا كان مصدر الشرعية خارجياً مستمداً من قوى دولية، فإن هذه هي أقصى درجات الاستبداد وأشدها خطورة وسوءاً، سواء أكان ذلك على مستوى الدولة أو السلطة أو شخص الحاكم.

من هذا السياق، سوف نتناول قضية الشرعية وعلاقتها بالاستبداد في الدولة العربية على مستويات ثلاثة، هي:

١ ـ شرعية الإيجاد أو التأسيس

وهنا نجد أن الدولة العربية المعاصرة قد تأسست كلياً أو جزئياً على مصدر خارجي للشرعية، فبهزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى تمّ تقسيم الوطن العربي الحديث ورسم خريطته على يد القوى الاستعمارية الأوروبية التي يرجع إليها الدور الأساسي في تأسيس الدولة العربية الحديثة، سواء بإعطاء صفة الدولة لكيانات اجتماعية لم تكن لها سابقة تاريخية كوحدة إدارية مستقلة داخل دولة أو كيان سياسي أكبر، ناهيك عن كونها دولة، أو بإعادة تعريف الكيانات السياسية التاريخية، وإعادة تحديد حدودها الجغرافية، ومن ثم إعادة تركيب شعبها. ومن ذلك نستطيع أن نخلص إلى أن شرعية تأسيس الدولة في المنطقة العربية ذات مصدر خارجي، إذ إنه لا توجد أدلة قانونية أو وثائق تاريخية تحدد حدود أية دولة عربية إلا سجلات واتفاقيات ومراسيم الدول الأوروبية التي استعمرت الوطن العربي ووضعت خريطته في ما بعد.

وتأسيساً على ذلك، فإن تدشين الدولة العربية المعاصرة قد مهّد للمصدر الخارجي للشرعية، وذلك لأنه غرس مفهوماً للدولة لا يستطيع أن يستمر إلا إذا قام بعملية عمدية لتفليس المجتمع وإخصائه وتجريده من قواه الذاتية، لأن الدولة في هذه الحالة لا يمكنها أن تستمر من دون ذلك، لأنها ليست وليداً شرعياً لحركة المجتمع وصيرورته، كما هو الحال في الدول الأوروبية، وإنما كيانات فُرضت من أعلى رغماً عن المجتمع

(١٠) الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص ١٣٦.

الذي ما كان له أن يمنحها الولاء والانتماء إلا بعملية صراع قوى كانت محصلته تقوية الدولة وإضعاف المجتمع. وبذلك تكون أولى خطوات الاستبداد قد رسمت، وبواكير بذوره قد غُرست في المجتمع العربي من خلال استبداد الدولة على المجتمع، أو استبداد دول مختلفة متعددة على مجتمع واحد، وكل واحدة منها تحاول أن تجذّر وجودها في إقليم معيّن، وأن توجد لها شرعية وتقطع لها تاريخاً، وتبني لها آثاراً، وتصطنع لها هوية مستقلة عن باقي المجتمع العربي في محيطها المباشر أو في المحيط الأوسع. ولعل أي دراسة معمّقة لسكان الحدود بين الدول العربية تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن أولى مظاهر الاستبداد في الواقع العربي هي استبداد الدولة الحديثة على المجتمع العربي من خلال تمزيقه وتقطيعه وتفريق دمه بين القبائل العربية الحديثة.

٢ ـ شرعية الوجود

وكما لعب العامل الخارجي الدور الأساس في إيجاد الدولة العربية المعاصرة، وكان المصدر الأول لشرعية تأسيسها، فقد كان له أيضاً الدور الحاسم في وجود هذه الدولة على مدى قرن من الزمان، حيث اعتمدت هذه الدولة في وجودها على دعم دائم من طرف خارجي، وارتباط مستمر بدولة استعمارية سابقة أو وريثة لدولة استعمارية. وفي كثير من الأحيان كانت الدولة العربية مجرد مؤسسة من مؤسسات دولة أجنبية كبرى، بل إن ملوك بعض هذه الدول ورؤساءها كانوا موظفين في أجهزة تلك الدولة. ومن ثم كانت شرعية الاستمرار أو الوجود لكثير من الدول العربية مستمدة في أساسها من مصدر خارجي، وليس من خلال إنجاز داخلي أو دعم شعبي أو تحقيق لآمال الأمة وطموحاتها.

ولعل الملاحظة المتعمّقة في الواقع العربي تقدم من الأدلة الواقعية ما يبيّن إلى أي حدّ تعتمد النظم العربية على الخارج كمصدر لشرعية الوجود، ومن أهم هذه الأدلة ما يلي:

أ ـ إن معظم النظم السياسية العربية ترتبط باتفاقيات عسكرية أو دفاعية مع الدول الكبرى على الرغم من أنها ليست في حالة عداء مباشر مع أية دولة أخرى، وليست مهددة من أي طرف عربي آخر، مما يجعل معظم هذه الاتفاقيات موجهة إلى الداخل، أي المقصود بها هو حماية الجمهورية من الجمهور أو حماية الإمام من الأمة.

ب ـ التنسيق المستمر مع الدولة العظمى أو الدول الكبرى الأخرى في كل ما يتعلق بمصالح تلك الدول في المنطقة، وأخذ ذلك في الاعتبار على أنه أولوية أولى عند تحديد السياسات الداخلية والخارجية. فعادة ما ترتفع أسهم المسؤول العربي أو المرشح لتولّي منصب سياسي رفيع إذا كان مرتبطاً بالدولة التي ينظر إليها على أنها

مصدر للشرعية، كذلك يتم التنسيق مع الدول الأجنبية في السياسات الإقليمية، وأحياناً الداخلية، مثل سياسات الإصلاح الاقتصادي أو التحول إلى القطاع الخاص، كما هو في حالة العراق أو فلسطين أو السودان، بالنسبة إلى مصر.

ج ـ الانصياع لمطالب القوى الدولية الفاعلة في المنطقة، وإعطاؤها أولوية أولى حتى على حساب الشعب ومصالحه، بل أحياناً يتم تخريب المجتمع وتدمير شبكة علاقاته الاجتماعية من أجل إرضاء الدولة العظمى. ولعل في حالة اليمن مع الولايات المتحدة في ما يسمى بالحرب على الإرهاب، دليل على ذلك، بالإضافة إلى حالات دول عربية أخرى، كالأردن وسوريا ومصر وغيرها.

د ـ انشغال الإعلام الرسمي الدائم بنقل وتضخيم الآراء التي تعكس رضى المسؤولين والإعلاميين الأمريكيين مثلاً عن هذا الحاكم أو ذاك، وكأن هؤلاء القابعين خلف المحيطات هم مصدر الرضى والشرعية عن سياسات الرئيس. ولعل مطالعة الصحف المصرية بعد كل خطاب أو تصريح أو موقف لرئيس الدولة يؤكد هذه الحقيقة، حيث هناك عبارة دائمة التكرار هي: «الصحف الأمريكية تبرز خطاب الرئيس في صفحاتها الأولى» أو «عضو الكونغرس الفلاني يشيد بسياسات الرئيس» أو «المركز الفلاني في الولايات المتحدة يعتبر مصر مصدر الاستقرار في المنطقة»، وهكذا من صيغ وعبارات دائمة التكرار، حتى كادت تصبح تقليداً راسخاً من قبيل العادة التي تعكس حقيقة كامنة خلفها، وهي أن الخارج هو مصدر شرعية الحكم، وليس المجتمع الداخلي. ومن ثم، فإن رضى الخارج هو ما يُسعى إليه، وليس إرضاء الشعب. وهنا يقع مركز دائرة الاستبداد الذي لا يفتأ يتمدد ويتمدد حتى يشمل كل شيء، وحتى يتحول إلى فساد واستعباد.

٣ ـ شرعية الاستمرار والتوريث

شكّل العامل الخارجي مصدراً أساسياً لشرعية توريث الجمهوريات العربية الثورية، خصوصاً تلك التي حازت درجة عالية من الاستبداد والسيطرة، وغياب حكم القانون، واستمرارية حالات الطوارئ والقوانين الاستثنائية، وعدم الاكتراث بحقوق الإنسان، والتراجع التنموي الذي شكّل حالة نادرة من حالات ارتكاس التنمية وتدهور المجتمعات إلى مراحل من الركود والفشل الاقتصادي والانسداد السياسي وانعدام الأمل الاجتماعي. وفي ظل هذه الوضعية المتردّية على كل مستويات الأداء الاقتصادي والسياسي والتعليمي والاجتماعي، يسعى رؤساء هذه الدول إلى شرعنة الفساد والاستبداد والمصادرة على المستقبل الذي قد يشهد عملية مراجعة لسياساتهم، ومن ثم يكشف الكثير مما يراد ستره، ويعرّي كوامن الاستبداد والفساد،

مما يلقي بهؤلاء الحكام في مواضع من التاريخ لا يستقر فيها شيء مفيد. لذلك سعى هؤلاء الرؤساء إلى توريث السلطة لأبنائهم ضاربين عرض الحائط دساتير وقوانين وممارسات سابقة، بل متجاوزين كل مقوّمات شرعية النظام القائم على النموذج الجمهوري. ولم يكن هناك إمكانية لمدّ حالة الاستبداد القائمة وما يصاحبها من فساد وفشل إلى المستقبل إلا بالاتكاء على دعم خارجي.

لذلك سعى جميع الرؤساء الذين يرغبون في توريث السلطة لأبنائهم لاسترضاء الولايات المتحدة الأمريكية على أساس أنها مصدر لشرعية الاستمرار، بل الوجود أيضاً في الوطن العربي، فكان منهم من ضحّى بالأمن القومي العربي من أجل ضمان مستقبل «فلذة كبده»، وكان منهم من دمّر مجتمعه وفكّك عراه وخاض حرباً ضد قبائله وطوائفه، وكان منهم من قام بعملية «استسلام وقائي»[١١] مثلت أكبر عملية تحوُّل من النقيض إلى النقيض في التاريخ المعاصر، إذ لم يستغرق الانتقال من العداء لأمريكا ومساندة قوى التحرر ودعم الحركات الثورية إلى تسليم كل شيء لأمريكا، وفضح الأصدقاء الذين قدموا يد العون وقت الشدة، وبيعهم إلا أياماً بل ساعات، فوجئ العالم على أثرها أن هذه الدولة أصبحت نموذجاً تدعى باقي دول «محور الشر الأمريكي» إلى الاقتداء به.

ومن الجدير بالملاحظة في هذه الحالات أن العامل الخارجي مثل قوة دعم ومساندة للاستبداد، بل تغطية وشرعنة أيضاً لاستمراره، إذ إن هذه الدول يتم السكوت عنها، بل يتم أيضاً تقديم المعونات والدعم العسكري لتمارس المزيد من القهر ضد شعبها[١٢].

رابعاً: الدولة والمواطن: متوالية الاستبداد أو علاقة عبد العبد بسيد السيد

دونما مبالغة نستطيع القول إن هناك قانوناً يصل إلى حدّ الصدقية المطلقة يحكم علاقة التبعية للخارج (الاستبداد الداخلي)، وهو أنه كلما زادت التبعية للأجنبي تصاعد الاستبداد الداخلي، بحيث يكون المواطن هو عبد العبد، ويكون الأجنبي هو سيد السيد. فممارسة الضغوط على الدولة العربية وإذلال النخب العربية في العواصم

---

(١١) انظر: محمد بن المختار الشنقيطي، «الحرب الوقائية والاستسلام الوقائي،» الجزيرة نت، ٣٠/١٢/٢٠٠٣: <http://www.aljazeera.net/point_views/2003/12/12-30-1.htm>.

(١٢) حول تحالفات بين العديد من النظم المستبدة في العالم العربي، انظر: Michael Herb, *All in the Family: Absolutism, Revolution and Democracy in the Middle Eastern Monarchies*, SUNY Series in Middle Eastern Studies (Albany: State University of New York Press, 1999).

الغربية، حتى وإن كان هذا إذلالاً من أجل تحقيق الإصلاح، سيؤدي لا محالة إلى متوالية من الإذلال والاستبداد الداخلي، بل سيؤدي إلى تصاعد في استخدام القوة ضد المواطن مع تغطية ذلك بشعارات يضمن أنها ترضي «سيد السيد»، مثل «الحرب على الإرهاب» أو «مقاومة التعصب الديني» أو «الضرب بيد من حديد على الخارجين عن القانون» أو «عن إجماع الأمة» . . . إلخ.

ولعل المفكر الإيراني علي شريعتي قد أصاب الحقيقة حين صاغ رباعية مفاهيمية تقدّم توصيفاً دقيقاً لعلاقة الخارجي بالداخلي في موضوع الاستبداد وطبيعة الجدلية القائمة بين هذين العاملين. هذه الرباعية هي «الاستعمار» و«الاستغلال» و«الاستبداد» و«الاستعباد»[١٣]. فالاستعمار بجميع صنوفه وأشكاله، وما يصاحبه من استغلال وقهر، ينعكس محلياً في عملية معقّدة من ممارسة الاستبداد على المواطن واستعباده. فإلغاء حرية الوطن تعني إلغاء حرية المواطن، وممارسة القهر والضغوط على الدول ستؤدي مباشرة إلى متوالية داخلية من القهر والضغط على المواطن، بل إن هذه المتوالية تتصاعد كمياً وكيفياً كلما نزلت إلى المستويات الدنيا على سلم السلطة.

فالدولة في العالم الثالث عامة، والوطن العربي خاصة، أعادت إنتاج الاستبداد في صور مختلفة تتناسب مع طبيعة وضعها الدولي والقوى والمؤسسات التي تؤثر فيها، بل إن عملية تحقيق التنمية والتغيير من أعلى مثّلت استمراراً لتقاليد الاستبداد والاعتماد على الخارج، خصوصاً على المعونات الأجنبية، والخضوع للمؤسسات الدولية المقرضة، والقيام بعمليات الإصلاح الهيكلي تحت تأثير ضغوط صندوق النقد الدولي والبنك الدولي.

هذه الأمور كلها أدت إلى تزايد ممارسات الاستبداد الداخلي في كل صوره وأشكاله السياسية والاقتصادية. فالقضاء على القطاع العام، وإحلال القطاع الخارجي محله بعمليات غير مدروسة ومتعجلة لإرضاء أطراف خارجية، أدى إلى بروز حالة معقّدة من الاستبداد والاستعباد في المجتمع، سواء مارستها الدولة أو الفئات المرتبطة بها، متمثلة في الرأسمالية الناهضة التي ورّثت القطاع العام ميراثاً غير شرعي. وهكذا، فإن الدولة التي ظهرت في العالم الثالث في مرحلة ما بعد الاستعمار لم تكن سوى حالة استبدادية تستجمع القوى في يدها، وتسعى لتفليس المجتمع وإفقاده قواه والقضاء على خصوصياته وتعدده وتنوعاته وإمكانياته، من أجل إيجاد سلطة مركزية

---

(١٣) علي شريعتي، **النباهة والاستحمار** (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٤).

تصبح بدورها سهلة التحريك وقابلة للتحكم من قبل القوى الدولية الفاعلة والمؤثرة (١٤).

خامساً: الإصلاح السياسي العربي: نموذج الاستبداد المستنير

لعل من أكثر خصوصيات المجتمع العربي على مرّ تاريخه الطويل أنه قادر على تصنيع المستبد، وإعادة إنتاجه، ولكنه عاجز في الوقت نفسه عن تقييده أو التخلص منه. فأي عملية مراجعة لتاريخ المستبدين العرب، من يزيد بن معاوية وكافور الإخشيدي، إلى الجنرالات المعاصرين وأبنائهم، تثبت أن هناك قانوناً تاريخياً مستمراً يقضي بأن المجتمع العربي يمتلك من القدرات ما يجعل الصبي الأبله خليفة للمسلمين، أو كافور العبد الحبشي حاكماً مطلقاً لمصر، وكذلك يجعل أي ضابط تحت التدريب أو عسكري لا يجيد إلا الرمي بالسلاح حكيماً ملهماً عبقرياً ومنقذاً. وهنا قد يكون من الظلم القول إن كل المجتمع يقوم بهذه العملية وينال شرف الإسهام فيها، فالحقيقة أن المثقفين الذين هم ضمير الأمة وحارسوها، وحاملو مشاعل نورها، يتحولون في لحظة تاريخية نادرة إلى سماسرة لبيع الأمة في سوق السياسة لأي مسلّط على الحكم مستبد بالشوكة ومتغلب بالقوة. وهذه الطبقة من المثقفين تتغير مسمياتها وتتعدد خصائص المنتمين إليها، ولكن جوهرها وحقيقتها واحدة، من شاعر البلاط إلى صحافي القصر، ومن عالم السلطان إلى الأستاذ الجامعي المستوزِر.

وهنا تكمن خطورة جدلية الداخلي والخارجي في استمرار الاستبداد وإعادة إنتاجه وتأصله في الواقع العربي وعدم القدرة على التخلص منه، فالمثقف العربي المعاصر غالباً ما يكون حاملاً أجندة أجنبية، سواء لمصلحة أو لانتماء أيديولوجي، أو حاملاً مضادات هذه الأجندة لانتماء أيديولوجي معاكس للسابق. وفي كلتا الحالتين، فإن مفردات هذه الأجندة واحدة من حيث الجوهر المعرفي، وإن اختلفت المواقف. ومن هنا ظهرت «موضة» الإصلاح السياسي الذي هو ضرورة، بل لزومية تاريخية في ظل جو ثقافي سياسي يحوّل هذه العملية النبيلة التي يجب أن تكون ديدن النظم السياسية الصالحة والمجتمعات الحية إلى عملية يوصم من يتبناها بأنه يعبّر عن مصالح أجنبية، وفي أحسن الأحوال انتهازي يستغل الضغوط الدولية لتحقيق أهداف معينة، سواء حزبية أو طائفية أو عرقية... إلخ.

---

(١٤) Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

وهنا تظهر عبقرية الاستبداد العربي وقدرته على التكيف وتوظيف الطبقة المثقفة نفسها الداعية إلى الإصلاح لتحقيق مصالح النظم المستبدة المتمثلة في استمرارها وعدم محاسبتها أو الكشف عن عوراتها، سواء في الحال أو في الاستقبال، ويتحقق ذلك من خلال تبنّي نموذج للإصلاح هو في حدّ ذاته نموذج للاستبداد أطلق عليه تاريخياً في الغرب الأوروبي «الاستبداد المستنير» (Enlightened Despotism)، حيث ظهر هذا النموذج في الفترة من عام ١٧٦٠ إلى عام ١٧٩٠، وهي الفترة نفسها التي قادت إلى الثورة الفرنسية، حين بدأ بعض حكام أوروبا، خصوصاً في النمسا وإسبانيا وروسيا والدنمارك والسويد، ينتهجون سياسات إصلاحية في مجالات التعليم والاقتصاد وحرية التعبير، حيث رفعت بعض إجراءات الرقابة، كذلك فتح الباب لتحقيق إصلاح ديني وقضائي واجتماعي. وقد تمّ ذلك في ظل نظم دكتاتورية ملكية، ومن ثم كان المستبد مستنيراً، وقام بدور الممهِّد لتحقيق التنوير، ومن ثم التثوير[١٥].

وعلى الرغم من أن التاريخ لا يعيد نفسه، إلا أن ما يحدث في الواقع العربي المعاصر ما هو إلا محاولات لتحقيق هذا النموذج الإصلاحي الذي يقترب من نموذج «الاستبداد المستنير» في الخبرة التاريخية الأوروبية، بل يكاد يتطابق معه، ولكن مع فارق واحد وهو أن النموذج الأوروبي نشأ مستقلاً، ونتيجة عوامل داخلية، وبفعل قوى داخلية، وفتح المجال لعملية تنضيج اجتماعي قادت بعد ذلك إلى ثورات، ثم عملية إصلاح حقيقي أدت إلى ظهور نظم حكم ديمقراطية، أما النموذج العربي المعاصر فإنه ينشأ تحت ضغوط خارجية عنيفة تؤدي إلى تشويه أية حركة مجتمعية وإفقادها التوازن، سواء أكانت مستفيدة من الضغوط الخارجية ومشجعة لها، أم كانت رافضة لتلك الضغوط ومعارضة لها. ففي كلتا الحالتين تتم عملية الإصلاح في إطار بيئة دولية وإقليمية وداخلية أهم ملامحها هو «الضغط» والإرغام والتوتر وسياسة ردود الأفعال، ومن ثم فإن نتائج نموذج «الاستبداد العربي المستنير» من المؤكد أنها لن تكون مشابهة لنتائج النموذج الأوروبي.

---

(١٥) John G. Gagliardo, *Enlightened Despotism, Europe since 1500* (London: Routledge and Kegan Paul, 1968).

الملحـــق رقم (١)

مشـــروع دراســـات الديمقراطيـــة ونشاطاتـــه

برزت فكرة تعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية في صيف عام ١٩٩٠. وفي عام ١٩٩١، تمّ تبنّي مشروع دراسي أطلق عليه «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» غرضه تنمية رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية. واختيرت مدينه أكسفورد في المملكة المتحدة مقراً له.

ومشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية هو مسعى أكاديمي مستقل تأسس بدافع من الشعور بحاجة الوطن العربي إلى منبر متخصص يعمل على تطوير مفهوم وممارسة الديمقراطية في البلدان العربية. تأكدت هذه الملاحظة بعد دراسة أولية أجراها منسقا المشروع، فدلت على محدودية الدراسات حول الديمقراطية في الوطن العربي.

هذه النتيجة لا تعني أن المجتمعات العربية غريبة عن الممارسات الديمقراطية، بل إنها تدل بالأحرى على أن الدول العربية ابتعدت عن هذه الممارسات معتقدة أنه يمكن الوصول إلى الأهداف القومية، مثل التحرر من الهيمنة الأجنبية، والاستقرار السياسي، والعدل الاجتماعي، والتطور الاقتصادي السريع، عن طريق أنظمة سياسية أخرى، بيد أن المصاعب التي عانتها هذه الدول، في سعيها لتحقيق الأهداف القومية، جددت الاهتمام بالديمقراطية في الوطن العربي.

وقد جاء المشروع الدراسي باعتباره مرحلة تمهيدية من أجل التفكير في أدوات وقنوات إضافية لتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية، وتوفير الحدّ الادنى من الإمكانيات اللازمة لتفعيل الأدوات والقنوات التي يتمّ اختيارها في ضوء «الرؤية المستقبلية» التي سوف يتمّ التوصل إليها من خلال البحث والحوار.

وتطوع كل من رغيد كاظم الصلح وعلي خليفة الكواري لتنسيق نشاطات

المشروع التي بدأت في صيف عام ١٩٩١ بورشة عمل تحت عنوان «كيف تعزز المساعي الديمقراطية في البلاد العربية» عقدت في كلية سانت كاثرين في جامعة أكسفورد، بحضور ٢٨ شخصية عربية من الباحثين والمفكرين والممارسين.

أهداف المشروع

١ ـ التعرف إلى الفكر الديمقراطي في البلدان العربية، وتبيُّن أوجه الاختلاف حول الديمقراطية وتحرّي إشكاليات تبنّيها من قبل التيارات الفكرية والقوى السياسية الفاعلة على الساحة العربية.

٢ ـ أن يكون أداة توسط وقناة تواصل بين الباحثين والمفكرين والممارسين للعمل الديمقراطي، المنتمين إلى مختلف التيارات الفكرية والقوى السياسية في البلدان العربية، من خلال القيام بإجراء حوارات معمّقة حول المفاهيم الديمقراطية وإشكاليات التحول الديمقراطي عبر سلسلة من ورش العمل وحلقات النقاش والندوات التي يتم عقدها داخل البلدان العربية وخارجها، وذلك بهدف تنمية قواسم مشتركة يلتقي حولها الديمقراطيون عبر مختلف التيارات السياسية.

٣ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في عدد من البلدان العربية وفق منهج بحثي مشترك يهدف إلى التعرّف على مداخل الانفتاح السياسي. وفي هذه المرحلة تكون الدراسة القطرية أداة للحوار بين التيارات الفكرية والقوى السياسية الفاعلة في البلد المعني، مما يتيح للمشروع الدراسي التعرف إلى المداخل العامة للانفتاح الديمقراطي وسبل ترسيخ التجارب الديمقراطية الناشئة في البلدان العربية، هذا فضلاً عن الآثار الإيجابية لمثل هذا الحوار في جهود تعزيز المساعي الديمقراطية في البلد المعني.

٤ ـ التعاون مع المؤسسات المعنية بتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية من خلال ضمّ جهود المشروع الدراسي إلى مبادرات أخرى كثيرة سبقته على هذا الصعيد.

منهج العمل

حدد المشروع ثلاثة أبعاد لنشاطاته:

أولها: الاختصاص بمعنى أن المشروع سيركّز على موضوع الديمقراطية مع ما يتصل به بصورة مباشرة من جوانب اقتصادية واجتماعية وثقافية.

ثانيها: الدراسات المقارنة، والمقارنة هي أساساً بين المجتمعات العربية، وبين تجاربها المتعددة في التطور السياسي، ولكنها سوف تشمل أيضاً المجتمعات التي سبقت البلدان العربية في السير على الطريق الديمقراطي.

ثالثها: الدراسات الإمبريقية، وهي الدراسات التي تسمح بتطوير العمل الديمقراطي على أساس العلم والواقع.

التمويل

يرتكز نشاط المشروع على العمل التطوعي، وتقتصر نفقاته على الضرورات التي يتم توفيرها من المصادر التالية:

١ـ إيرادات «وقف لتعزيز دراسات الشورى والديمقراطية».

٢ـ مساهمات الأفراد والمؤسسات في نشاط المشروع.

٣ـ الإيرادات الذاتية للنشاطات.

ملخص نشاطات المشروع حتى ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٤

قام مشروع دراسات الديمقراطية منذ انطلاقه في عام ١٩٩١ بعدد من النشاطات تمثلت في التالي:

أولاً: اللقاءات السنوية.

ثانياً: الندوات وورش عمل.

ثالثاً: دراسة مستقبل الديمقراطية.

رابعاً: نشر الكتب.

خامساً: نشر البحوث والتقارير.

وفي ما يلي تفصيل ما تمّ من نشاطات:

أولاً: اللقاءات السنوية

١ ـ «كيف تعزز المساعي الديمقراطية في البلاد العربية؟»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، ٢٤/ ٨/ ١٩٩١ (اللقاء السنوي الأول).

٢ ـ «مشكلات الديمقراطية في العالم العربي»، مقر جمعية الطلاب البروتستانت ـ باريس، ٥/ ٩/ ١٩٩٢ (اللقاء السنوي الثاني).

٣ ـ «الانتقال إلى التعددية السياسية»، كلية سانت آن ـ جامعة أكسفورد، ٧/ ٨/ ١٩٩٣ (اللقاء السنوي الثالث).

٤ ـ «العوامل الخارجية والتحول الديمقراطي في البلدان العربية»، بالاشتراك مع مركز دراسات الشرق المعاصر، جامعة السوربون الجديدة، كلية أوريول ـ جامعة أكسفورد، ٢٤/ ٩/ ١٩٩٤ (اللقاء السنوي الرابع).

٥ ـ «التجارب البرلمانية في البلاد العربية»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد في ١٢/ ٨/ ١٩٩٥ (اللقاء السنوي الخامس).

٦ ـ «الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد، ٣١/ ٨/ ١٩٩٦ (اللقاء السنوي السادس).

٧ ـ «الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد، ٣٠/ ٨/ ١٩٩٧ (اللقاء السنوي السابع).

٨ ـ «الديمقراطية في البلاد العربية: مواقف وسياسات دولية»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد، ٢٦/ ٨/ ١٩٩٨ (اللقاء السنوي الثامن).

٩ ـ «الديمقراطية في البلدان العربية والتحدي الصهيوني»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد، ٢٨/ ٨/ ١٩٩٩ (اللقاء السنوي التاسع).

١٠ ـ «المواطنة والديمقراطية في البلاد العربية»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد، ٢٦/ ٨/ ٢٠٠٠ (اللقاء السنوي العاشر).

١١ ـ «التحفظات على الديمقراطية في البلاد العربية»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد، ١/ ٩/ ٢٠٠١ (اللقاء السنوي الحادي عشر).

١٢ ـ «الانتقال إلى الديمقراطية في البلاد العربية»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد، ٣١/ ٨/ ٢٠٠٢ (اللقاء السنوي الثاني عشر).

١٣ ـ «الاحزاب العربية والديمقراطية»، كلية سانت كاثرين ـ جامعة أكسفورد، أكسفورد، ٣٠/ ٨/ ٢٠٠٣ (اللقاء السنوي الثالث عشر).

١٤ ـ «الاستبداد والتغلب في نظم الحكم المعاصرة للدولة العربية»، أكسفورد ٢٨/ ٨/ ٢٠٠٤ (اللقاء السنوي الرابع عشر).

ثانياً: الندوات وورش العمل

١ ـ «الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية»، مركز دراسات الشرق الأوسط ـ كلية سانت أنتوني ـ جامعة أكسفورد، ٢٦/ ١/ ١٩٩٢.

٢ ـ «العمل الفلسطيني والمستقبل الديمقراطي»، مركز دراسات الشرق الأوسط ـ كلية سانت أنتوني ـ جامعة أكسفورد، ١٩/ ٢/ ١٩٩٤.

٣ ـ «إشكاليات دراسة الديمقراطية في البلدان العربية»، بالاشتراك مع مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون الجديدة، وقد عقد الاجتماع في مقر المركز في جامعة السوربون في باريس بتاريخ ١٨/ ٢/ ١٩٩٥.

٤ ـ ندوة حول «المرأة العربية والديمقراطية»، نظّمها المشروع، وشارك فيها في مؤتمر الباحثين الإنكليز للدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية، جامعة درهم ـ إنكلترا بتاريخ ١٩/ ٦/ ١٩٩٥.

٥ ـ ندوة حول «منهج لدراسة مستقبل الديمقراطية في البلاد العربية»، كلية سانت آن ـ جامعة أكسفورد، نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

ثالثاً: دراسة مستقبل الديمقراطية

في ضوء المنهج الذي تمّ نشره في مجلة **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦)، بدأت الدراسات التالية:

١ ـ دراسة **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**: د. إسماعيل قيرة، د. علي غربي، د. صالح الفيلالي، د. فضيل دليو (صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٢). تمّ نشر الدراسة (انظر الكتب المنشورة أدناه) ويجري البحث في إمكانية عقد ندوة وطنية في الجزائر حول موضوعها.

٢ ـ دراسة **مستقبل الديمقراطية في مصر**: فريق عمل برئاسة د. ثناء فؤاد عبد الله (صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٥).

٣ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في المغرب: فريق عمل برئاسة د.عبد العزيز النويضي.

٤ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في الأردن: فريق عمل برئاسة د. مصطفى الحمارنة.

٥ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في موريتانيا: فريق عمل برئاسة الأستاذ محمدو ولد محمدو ولد محمد المختار.

٦ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في البحرين: منسق ومدير الدراسة الدكتور عبد العزيز أبل.

٧ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في الكويت: منسق ومدير الدراسة الأستاذ أحمد ديين.

٨ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في السودان: منسق ومدير الدراسة الدكتور ناصر السيد.

٩ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في اليمن: منسق ومدير الدراسة الدكتور جلال إبراهيم فقيرة.

١٠ ـ دراسة مستقبل الديمقراطية في لبنان: ما زالت تحت البحث.

وفي ما يلي نورد المخطط العام لدراسة «مستقبل الديمقراطية في البلاد العربية»:

هيكل المخطط العام لدراسة البلدان

مستقبل الديمقراطية في . . .

١ ـ مقدمة عامة

أ ـ مفهوم الديمقراطية.

ب ـ دواعي التحول الديمقراطي.

ج ـ أهمية استشراف مستقبل التحول الديمقراطي وإمكانية القيام به.

د ـ خصوصيات البلد وانعكاساتها على دراسة الديمقراطية فيه.

هـ ـ ظروف إجراء الدراسة وما يحسن التنبيه إليه حولها.

٢ ـ **المحور الأول**: تاريخ التجربة السياسية المعاصرة ومحصلتها

أ ـ نبذة تاريخية عن الحياة السياسية والاجتماعية قبل قيام الدولة الحديثة.

ب ـ دواعي قيام الدولة الحديثة وعوامل استمرارها.

ج ـ الحياة السياسية عبر تاريخ الدولة الحديثة.

د ـ محصلة التجربة السياسية المعاصرة.

٣ ـ **المحور الثاني**: تحليل البنى وتحديد تأثيراتها في التحول الديمقراطي في الوقت الحاضر

أ ـ الأوضاع السياسية.

ب ـ البنية الثقافية.

ج ـ البنية الاقتصادية.

د ـ البنية الاجتماعية.

هـ ـ العلاقات الجيوسياسية.

٤ ـ **خاتمة**: رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية

أ ـ الأهداف الوطنية الكبرى ومكانة الديمقراطية بينها.

ب ـ القوى صاحبة المصلحة في التحول الديمقراطي.

ج ـ الواقع الراهن للحركة الديمقراطية.

د ـ الإمكانيات والفرص المتاحة للتحول الديمقراطي.

هـ ـ العقبات والعوامل المعيقة للتحول الديمقراطي.

و ـ المداخل الاستراتيجية لتعزيز التحول الديمقراطي.

ز ـ المتطلبات الفكرية والسياسية والمؤسسية والتنظيمية لتنمية الطلب الفعال على الديمقراطية.

رابعاً: الكتب المنشورة والمعدة للنشر

١ ـ الصلح، رغيد [وآخرون]. **حوار من اجل الديمقراطية**. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦ .

٢ ـ غليون، برهان [وآخرون]. **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة**. علي خليفة الكواري (محرر). مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩ .

٣ ـ الكواري، علي خليفة. **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**. الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠ .

٤ ـ قيرة، اسماعيل [وآخرون]. **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**. مقدمة عامة برهان غليون. مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢ .

٥ ـ نافع، بشير [وآخرون]. **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**. علي خليفة الكواري (محرر). مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١ .

٦ ـ الشطي، إسماعيل [وآخرون]. **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية.** علي خليفة الكواري (محرر). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

٧ ـ مالكي، أمحمد [وآخرون]. **الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية.** علي خليفة الكواري (محرر). مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

٨ ـ جرجس، فوّاز [وآخرون]. **أزمة الديمقراطية في البلدان العربية: اعتراضات وتحفّظات على الديمقراطية في العالم العربي.** تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤.

٩ ـ عبد الله، ثناء فؤاد. **مستقبل الديمقراطية في مصر.** مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

١٠ ـ «مستقبل الديمقراطية في الكويت: الكتاب الثالث». مشروع مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية. أحمد ديين (قيد المراجعة).

خامساً: البحوث والتقارير المنشورة

١ ـ الصلح، رغيد كاظم وعلي خليفة الكواري. «ورشة عمل»: كيف تعزز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية، اكسفورد (بريطانيا)، ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٩١.» **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٥، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢.

٢ ـ الصلح، رغيد كاظم وعلي خليفة الكواري. ««مشروع» لتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦١، تموز/ يوليو ١٩٩٢.

٣ ـ الصلح، رغيد كاظم وعلي خليفة الكواري. ««ورشة عمل»: الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية اكسفورد (بريطانيا)، آذار/ مارس ١٩٩٢.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦١، تموز/ يوليو ١٩٩٢.

٤ ـ الصلح، رغيد كاظم. «الانتقال إلى التعددية السياسية (ورشة عمل مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية) اكسفورد (بريطانيا)، ٧ آب/ أغسطس ١٩٩٣.» **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٨، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

٥ ـ الكواري، علي خليفة. «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في

خصائص الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٨، شباط/ فبراير ١٩٩٣.

الكواري، علي خليفة. «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٣، تموز/ يوليو ١٩٩٣.

٦ ـ «ندوة: الديمقراطية والمستقبل الفلسطيني.» تحرير وإعداد أحمد خليفة. **مجلة الدراسات الفلسطينية**: العدد ١٨، ربيع ١٩٩٤.

٧ ـ طيارة، ضياء. «العوامل الخارجية والتحول الديمقراطي في البلدان العربية (تقرير عن ورشة عمل مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية).» **المستقبل العربي**: السنة ١٧، العدد ١٩٢، شباط/ فبراير ١٩٩٥.

٨ ـ غليون، برهان. «مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية وخطة عمل: ٢ ـ منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٩، العدد ٢١٣، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٦.

٩ ـ الكواري، علي خليفة. «مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية وخطة عمل: ١ ـ مخطط عام لدراسة البلدان العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٩، العدد ٢١٣، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٦.

١٠ ـ خدوري، وليد. «القومية العربية والديمقراطية: مراجعة نقدية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٨، شباط/ فبراير ١٩٩٨.

١١ ـ الشويري، يوسف. «الديمقراطية والتأثيرات الخارجية في الوطن العربي (ملف): التحدي الصهيوني والديمقراطية العربية قبل عام ١٩٤٨.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

١٢ ـ جرجس، فواز. «الديمقراطية والتأثيرات الخارجية في الوطن العربي (ملف): التسوية السلمية والتطور الديمقراطي في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

١٣ ـ الكواري، علي خليفة. «المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي (ملف): مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦٤، شباط/ فبراير ٢٠٠١.

١٤ ـ الأفندي، عبد الوهاب. «المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي (ملف): إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦٤، شباط/ فبراير ٢٠٠١.

١٥ ـ الحروب، خالد. «المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي (ملف): مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي: من «الفرد القومي» إلى «الفرد المواطن».» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦٤، شباط/ فبراير ٢٠٠١.

١٦ ـ سليمان، خالد. «تقرير عن: اللقاء التمهيدي حول دراسة «مستقبل الديمقراطية في الأردن» عمان، ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦٦ نيسان/ أبريل ٢٠٠١.

١٧ ـ «تقرير عن حلقة نقاش حول «مستقبل الديمقراطية في مصر».» أدار النقاش علي خليفة الكواري. المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل، القاهرة، ٢٦/ ٥/ ٢٠٠١. **مجلة فكر ونقد**: السنة ٥، العدد ٤٥، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢.

١٨ ـ «حلقة نقاشية: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، مع تركيز خاص على مصر.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٤، العدد ٢٧٦، شباط/ فبراير ٢٠٠٢.

١٩ ـ الفقير، فادية. «نساء ديمقراطيات بدون ديمقراطية؟ النسوية والديمقراطية والمواطنة: حالة الأردن.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٤، العدد ٢٧١، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

٢٠ ـ ولد الفقيه، شيخنا محمدي. «الانفتاح السياسي الراهن في موريتانيا: قراءة أولية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٥، العدد ٢٨١، تموز/ يوليو ٢٠٠٢.

٢١ ـ الصياغ، فايز. «تقرير عن: اللقاء السنوي الثاني عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية: «الانتقال إلى الديمقراطية في البلاد العربية» أكسفورد، ٣١ آب/ أغسطس ٢٠٠٢.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٥، العدد ٢٨٦، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢.

٢٢ ـ الشويري، يوسف. «الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية (ملف): الشورى والليبرالية والديمقراطية في الوطن العربي: آليات الانتقال.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٥، العدد ٢٨٩، آذار / مارس ٢٠٠٣.

٢٣ ـ الشطي، اسماعيل. «الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية (ملف): الكويت وتجربة الانتقال إلى الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٥، العدد ٢٨٩، آذار / مارس ٢٠٠٣.

٢٤ ـ غليون، برهان. «الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية (ملف): الديمقراطية المفروضة والديمقراطية المختارة: الخيارات العربية الراهنة في الانتقال إلى الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٥، العدد ٢٨٩، آذار / مارس ٢٠٠٣.

٢٥ ـ بوزيد، بومدين. «الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية (ملف): الجزائر: التجربة الديمقراطية وعوائق الانتقال.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٥، العدد ٢٨٩، آذار / مارس ٢٠٠٣.

٢٦ ـ الكواري، علي خليفة. «الديمقراطية والأحزاب في الوطن العربي (ملف): مفهوم الحزب الديمقراطي.. ملاحظات أولية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٦، العدد ٢٩٦، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣.

٢٧ ـ سليمان، خالد. «الديمقراطية والأحزاب في الوطن العربي (ملف): الممارسة الديمقراطية داخل حزب جبهة العمل الإسلامي.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٦، العدد ٢٩٦، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣.

٢٨ ـ لبيب، هاني. «الديمقراطية والأحزاب في الوطن العربي (ملف): صعوبات الممارسة الديمقراطية في حزب العمل ـ مصر: شهادة من الداخل.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٦، العدد ٢٩٦، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣.

٢٩ ـ مالكي، أمحمد. «الديمقراطية والأحزاب في الوطن العربي (ملف): الديمقراطية داخل الأحزاب وفي ما بينها في المغرب الأقصى: حزبا الاستقلال والاتحاد الاشتراكي نموذجاً.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٦، العدد ٢٩٦، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣.

٣٠ ـ عبد الله، ثناء فؤاد. «آليات الاستبداد وإعادة إنتاجه في الواقع العربي.» (ص ٣٨٣ من هذا الكتاب).

٣١ ـ النجفي، سالم توفيق. «الاستبداد في نظام الحكم في العراق: متضمنات الماضي ورؤية المستقبل.» (ص ٤٥٥ من هذا الكتاب).

٣٢ ـ علي، حيدر إبراهيم. «تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور اللأمنوقراطية.» (ص ١٧٥ من هذا الكتاب).

البحوث والتقارير المعدة للنشر

ولد الفقيه، شيخنا محمدي. «تقرير عن اللقاء التمهيدي حول دراسة «مستقبل الديمقراطية في موريتانيا».» نواكشوط، ٣٠ نيسان/ إبريل ٢٠٠١.

ولد الفقيه، شيخنا محمدي. «تقرير عن ندوة «مفهوم الديمقراطية في موريتانيا».» نواكشوط، ١١ نيسان/ إبريل ٢٠٠٢.

الملحــــــق رقم (٢)

الدعوة إلى المشاركة في دراسة «الاستبداد في أنظمة الحكم العربية المعاصرة»

اللقاء السنوي الرابع عشر، أكسفورد ٢٠٠٤/٨/٢٨

الاستبداد في الدول العربية هو داع ومبرِّر للمطالبة المتزايدة اليوم للانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية. فالاستبداد هو سيد الموقف في الحياة السياسية على المستويين الرسمي والأهلي. وحكم التغلب القسري ـ الذي قال به ابن خلدون ـ على الرغم من انحساره في العالم لصالح نظم حكم ديمقراطية، ما زال النموذج السائد لنظم الحكم في الدول العربية مهما اختلفت أشكالها وتعددت مسمياتها .

وإذا كان الاستبداد هو الغالب على الحياة السياسية الأهلية، فإن الاستبداد على مستوى الدولة والسلطة لم يعد يحظى بغطاء الاستبداد التقليدي ومسوّغاته ـ بسبب تردّي أدائه ونتيجة الوعي بإمكانيات نظم الحكم الديمقراطية ـ فتحوّل الاستبداد الرسمي إلى طغيان (Tyrany) يتوقف استمراره على الغلبة القسرية، إضافة إلى الرعاية والحماية الأجنبية.

ومن أجل تنمية فهم مشترك افضل لجذور الاستبداد ومصادره ومسوّغاته وآلياته وسبل تفكيكه، والعمل على تعطيل آليات إعادة إنتاجه في الحياة السياسية في الدول العربية، يطرح «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» الذي يتخذ من أكسفورد مقراً له موضوع الاستبداد في لقائه الرابع عشر الذي سوف يعقد في كلية سانت كاثرين في جامعة أكسفورد يوم السبت ٢٨/ ٨/ ٢٠٠٤. ويشترك في هذا اللقاء عادة مقيمون في بريطانيا وزوار لها، وعدد من أصدقاء المشروع الذين يؤقتون زيارتهم إلى بريطانيا على نفقتهم الخاصة في موعد انعقاد اللقاء السنوي للمشاركة في أعماله.

ويسر المشروع أن يدعو الباحثين والمفكرين والممارسين إلى كتابة البحوث والى المشاركة في مناقشات اللقاء، أو المساهمة في الكتابة والتعقيب وإبداء الملاحظات على البحوث، إن تعذر حضورهم. وسوف ينشر المشروع كتاباً حول الموضوع يتضمن الأوراق والمناقشات والتعقيبات التي يتيسر تقديمها في اللقاء إلى جانب كل المساهمات التي يتعذر تقديمها.

وينتظر أن تغطي الدراسة الجوانب النظرية للاستبداد والجوانب التطبيقية لتجلياته، على مستويي السلطة والمجتمع مع التركيز على الواقع الراهن. وسوف تتم مناقشة الأوراق مع المبادرين إلى كتابتها وينتظر ان تغطي الدراسة الجوانب النظرية للاستبداد والجوانب التطبيقية لتجلياته، على مستويي السلطة والمجتمع مع التركيز على الواقع الراهن. وسوف تتم مناقشة الأوراق مع المبادرين إلى كتابتها حتى تأتي البحوث متكاملة تغطي جوانب الموضوع المتمثلة في التالي:

أولاً: الاستبداد ومتشابهاته... المفاهيم والمسوّغات.

ثانياً: جذور الاستبداد في الحياة السياسية عامة، وفي الحياة السياسية المعاصرة للدول العربية خاصة.

ثالثاً: مظاهر الاستبداد في الحياة السياسية المعاصرة في الدول العربية.

رابعاً: آليات الاستبداد وآليات إعادة انتاجه.

خامساً: أبعاد الاستبداد وتداعياته ومخاطره وشرور استمراره.

سادساً: سبل تفكيك الاستبداد وإبطال آليات إعادة انتاجه، ومداخل ذلك.

سابعاً: القواسم المشتركة لإعادة تأسيس نظم الحكم في الدول العربية على قاعدة الديمقراطية.

ويرحب المشروع بالراغبين في تقديم دراسات أو المشاركة في التعقيب على ما سيقدم من بحوث ـ بصرف النظر عن إمكانية حضورهم اللقاء ـ وكذلك الراغبين في المشاركة في اللقاء السنوي، ويرجوهم الاتصال بمنسقَي المشروع الدراسي: الدكتور رغيد كاظم الصلح والدكتور علي خليفة الكواري، dr_alkuwari@hotmail.com، فاكس: ٩٧٤-٤٨٧٥٩٧٥+

فهـــــــرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

- خ -

ـ ص ـ

ـ ط ـ

ـ ع ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب الدراسات والتعقيبات والمداخلات الخاصة باللقاء السنوي الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية وعنوانه «الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة».

يهدف هذا الكتاب إلى تنمية فهم مشترك لجذور الاستبداد ومصادره الدينية والحداثية، ومسوّغاته، وآلياته، وسبل تفكيكه، والعمل على تعطيل آليات إعادة إنتاجه في السياسة العربية. وقد بذلت فيه جهودٌ لكشف الوجه الباطني للاستبداد والتسلّط، وكشف أساليب تجديد الاستبداد في الحياة السياسية تحت لافتة «الديمقراطية» الشكلية المفرغة من المضمون، بالإضافة إلى جهود في بحث جدلية الداخل والخارج في ظاهرة الاستبداد السياسي في النظم العربية الراهنة التي تشهد في الوقت الراهن عودةً ثقيلة إلى العامل الخارجي في السياسة الداخلية.

إن هذه الحالة المستدامة والمتجدّدة من الاستبداد تتطلّب اليوم وقفة نقدية ذاتية متأنية من قبل كل تيّار وقوة سياسية أهلية عربية واضعةً نفسها أولاً وبقية التيّارات تحت المجهر قبل أن تضع تحته أنظمة الحكم وامتداداتها الخارجية.. فهل ترتفع قيادات العمل الأهلي إلى مستوى المسؤولية، وتنكبّ على البحث الجاد عن قواسم مشتركة حتى تستطيع أن تكوّن في ما بينها «كتلة الدستور الديمقراطي»؟

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٦ دولاراً
أو ما يعادلها